

C.G. Jung

Psychologie und Religion

Dogma und natürliche Symbole
Geschichte und Psychologie
eines natürlichen Symbols
Über die Beziehungen
der Psychotherapie
zur Seelsorge
Das Wandlungssymbol
in der Messe
u.a.

Studienausgabe bei Walter

WW

23.-

0 9/9.71

C. G. JUNG

PSYCHOLOGIE
UND
RELIGION

WALTER-VERLAG

OLTEN UND FREIBURG IM BREISGAU

5., stark erweiterte Auflage

Alle Rechte vorbehalten
© Walter-Verlag Olten, 1971
Satz und Druck: Tschudi & Co. AG, Glarus
Einbandarbeiten: Walter-Verlag, Olten
Printed in Switzerland

ISBN 3 530 40753 4

INHALT

PSYCHOLOGIE UND RELIGION	7
Vorrede	9
I Die Autonomie des Unbewußten	11
I Dogma und natürliche Symbole	46
I Geschichte und Psychologie eines natürlichen Symbols	80
ÜBER DIE BEZIEHUNG DER PSYCHOTHERAPIE ZUR SEELSORGE	129
PSYCHOANALYSE UND SEELSORGE	153
AS WANDLUNGSSYMBOL IN DER MESSE	163
I Einleitung	165
I Die einzelnen Teile des Wandlungsritus	170
1. Die Oblatio panis	170
2. Die Herrichtung des Kelches	171
3. Die Erhebung des Kelches beim Opfer	174
4. Die Inzensation der Opfergabe und des Altars	175
5. Die Epiklese	176
6. Die Consecratio	176
7. Die große Elevation	179
8. Die Postconsecratio	179
9. Schluß des Kanons	182
10. Embolismus und Fractio	182
11. Die Consignatio	183
12. Die Commixtio	184
13. Zusammenfassung	185

III Die Parallelen zum Wandlungsmysterium	18
1. Das aztekische Teoqualo	18
2. Die Vision des Zosimos	19
IV Zur Psychologie der Messe	21
1. Allgemeines über das Meßopfer	21
2. Über die psychologische Bedeutung des Opfers	21
a) Die Opfergaben	21
b) Das Opfer	22
c) Der Opferer	22
d) Der Archetypus des Opfers	23
3. Messe und Individuationsprozeß	24
Bibliographie	26

PSYCHOLOGIE UND RELIGION*

* [Ges. Werke, Bd. 11 (1963)]

ICH habe bei der Revision der mir vorgelegten deutschen Übersetzung der Terry Lectures die Gelegenheit wahrgenommen, eine Reihe von Verbesserungen, meist in Gestalt von Erweiterungen und Zusätzen, anzubringen. Letztere betreffen hauptsächlich die zweite und dritte Vorlesung. Im Gegensatz zur englischen Ausgabe, wo sich die Annotationen am Ende des Buches befinden, sind sie in der vorliegenden Ausgabe als Fußnoten dem Text beigegeben worden, was dem Leser mühsames Nachblättern erspart.

Schon die englische Originalausgabe enthält beträchtlich mehr, als was in den mündlichen Vortrag hineingebracht werden konnte. Trotzdem hat sie den Sprechstil der Vorlesung möglichst beibehalten, nicht zum geringen Teil auch darum, weil der amerikanische Geschmack sich diesem Stil gegenüber zugänglicher erweist, als dem einer wissenschaftlichen Abhandlung. Die deutsche Ausgabe weicht auch in dieser Hinsicht vom englischen Original einigermaßen ab. Änderungen prinzipieller Natur sind keine vorgenommen worden.

Oktober 1939

Der Verfasser

DIE AUTONOMIE DES UNBEWUSSTEN

DA es die Absicht des Gründers der Terry Lectures zu sein scheint, Vertretern der Naturwissenschaften sowohl wie der Philosophie und anderer Gebiete des menschlichen Wissens Gelegenheit zu geben, ihren Teil zur Klärung des ewigen Problems der Religion beizutragen, und da die Yale University mich mit dem Auftrag der Terry Lectures von 1937 geehrt hat, nehme ich an, es sei meine Aufgabe, zu zeigen, was die Psychologie, oder vielmehr jener spezielle Zweig der medizinischen Psychologie, den ich vertrete, mit Religion zu tun hat oder über Religion sagen kann. Da die Religion unstreitig eine der frühesten und allgemeinsten Äußerungen der menschlichen Seele ist, versteht es sich von selbst, daß jede Art von Psychologie, welche sich mit der psychologischen Struktur der menschlichen Persönlichkeit befaßt, nicht darum herumkommt, wenigstens die Tatsache zu beachten, daß Religion nicht nur ein soziologisches oder historisches Phänomen ist, sondern für eine große Anzahl von Menschen auch eine wichtige persönliche Angelegenheit bedeutet.

Obwohl man mich häufig einen Philosophen genannt hat, bin ich Empiriker und halte mich als solcher an den phänomenologischen Standpunkt. Ich bin der Ansicht, daß es nicht gegen die Grundsätze der wissenschaftlichen Empirie verstößt, wenn man gelegentlich Überlegungen anstellt, welche über eine bloße Anhäufung und Klassifizierung des Erfahrungsmaterials hinausgehen. Ich glaube in der Tat, daß Erfahrung ohne reflektierende Überlegung gar nicht möglich ist, weil «Erfahrung» ein Assimilierungsprozeß ist, ohne welchen es überhaupt kein Verstehen gibt. Aus dieser Feststellung folgt, daß ich von einem naturwissenschaftlichen und nicht von einem philosophischen Standpunkt aus an die psychologischen Tatbestände herangehe. Insofern das Phänomen der Religion einen sehr wichtigen psychologischen Aspekt

hat, behandle ich das Thema vom rein empirischen Gesichtspunkt aus, d. h. ich beschränke mich auf die Beobachtung von Phänomenen und ich enthalte mich jeder metaphysischen oder philosophischen Betrachtungsweise. Ich bestreite die Gültigkeit anderer Betrachtungsweisen nicht, aber ich kann keinen Anspruch darauf machen, diese Gesichtspunkte korrekt anzuwenden.

Ich bin mir bewußt, daß die meisten Menschen glauben, alles zu wissen, was man über Psychologie wissen kann, denn sie meinen, Psychologie sei nichts anderes, als was sie von sich selbst wissen. Psychologie ist aber beträchtlich mehr. Während sie wenig mit Philosophie zu tun hat, ist sie sehr viel mehr mit empirischen Tatsachen beschäftigt, von welchen ein gut Teil für die Durchschnittserfahrung schwer zugänglich ist. Meine Absicht ist, einige Einblicke zu geben, wenigstens in die Art und Weise, in welcher die praktische Psychologie mit dem religiösen Problem konfrontiert wird. Es versteht sich von selbst, daß die Weite des Problems sehr viel mehr als nur drei Vorlesungen erfordern würde, da das notwendige Eingehen auf konkrete Einzelheiten ebenso viel Zeit wie Erklärungen benötigte. Mein erstes Kapitel wird eine Art Einleitung in das Problem der praktischen Psychologie und ihrer Beziehungen zur Religion sein. Das zweite beschäftigt sich mit denjenigen Tatsachen, welche die Existenz einer echten religiösen Funktion im Unbewußten dartun. Das dritte Kapitel behandelt die religiöse Symbolik unbewußter Prozesse.

Da meine Darlegungen ziemlich ungewöhnlicher Natur sind, kann ich nicht voraussetzen, daß meine Hörer völlig vertraut seien mit dem methodologischen Standpunkt jener Art von Psychologie, welche ich vertrete. Dieser Standpunkt ist ausschließlich phänomenologisch; das will sagen, er beschäftigt sich mit Vorkommnissen, Ereignissen, Erfahrungen – kurz gesagt, mit Tatsachen. Seine Wahrheit ist ein Tatbestand, kein Urteil. Wenn die Psychologie z. B. von dem Motiv der jungfräulichen Geburt spricht, so beschäftigt sie sich nur mit der Tatsache, daß es eine solche Idee gibt, aber sie beschäftigt sich nicht mit der Frage, ob eine solche Idee in irgend einem Sinne wahr oder falsch sei. Die Idee ist psychologisch wahr, insoweit sie existiert. Psychologische Existenz ist subjektiv, insoweit eine Idee nur in einem Individuum vorkommt. Aber sie ist objektiv, insoweit sie durch einen consensus gentium von einer größeren Gruppe geteilt wird.

Dieser Standpunkt ist auch derjenige der Naturwissenschaft. Die Psychologie behandelt Ideen und andere geistige Inhalte so, wie z. B. die Zoologie die verschiedenen Tiergattungen behandelt. Ein Elefant ist wahr, weil er existiert. Der Elefant ist weder ein logischer Schluß noch eine Behauptung, noch ein subjektives Urteil eines Schöpfers. Er ist einfach ein Phänomen. Aber wir sind so sehr an die Meinung gewöhnt, psychische Ereignisse seien willkürliche Produkte des freien Ermessens, ja geradezu Erfindungen des menschlichen Schöpfers, daß wir uns kaum von dem Vorurteil freimachen können, die Psyche und ihre Inhalte seien nichts als unsere eigene willkürliche Erfindung oder ein mehr oder weniger illusorisches Produkt von Annahmen und Urteilen. Tatsache ist, daß gewisse Ideen fast überall und zu allen Zeiten vorkommen und sich sogar spontan von selber bilden können, gänzlich unabhängig von Migration und Tradition. Sie werden nicht vom Individuum gemacht, sondern sie passieren ihm, ja sie drängen sich dem individuellen Bewußtsein geradezu auf. Das ist nicht platonische Philosophie, sondern empirische Psychologie.

Wenn ich von Religion spreche, muß ich zuvor erklären, was ich mit diesem Begriff meine. Religion ist, wie das lateinische Wort *religare* sagt, eine *sorgfältige und gewissenhafte Beobachtung* dessen, was RUDOLF OTTO¹ treffend das «Numinosum» genannt hat, nämlich eine dynamische Existenz oder Wirkung, die nicht von einem Willkürakt verursacht wird. Im Gegenteil, die Wirkung ergreift und beherrscht das menschliche Subjekt, welches immer viel eher ihr Opfer denn ihr Schöpfer ist. Das Numinosum – was immer auch seine Ursache sein mag – ist eine Bedingung des Subjekts, die unabhängig ist von dessen Willen. Jedenfalls erklärt sowohl die religiöse Lehre als auch der *consensus gentium* immer und überall, daß diese Bedingung einer Ursache außerhalb des Individuums zuzuordnen sei. Das Numinosum ist entweder die Eigenschaft eines sichtbaren Objektes oder der Einfluß einer unsichtbaren Gegenwart, welche eine besondere Veränderung des Bewußtseins verursacht. Dies ist wenigstens allgemeine Regel.

Es gibt jedoch gewisse Ausnahmen, wenn es zur Frage der praktischen Ausübung oder des Rituals kommt. Eine große Zahl ritueller Verrichtungen wird zu dem alleinigen Zwecke ausgeübt, die Wirkung

1. RUDOLF OTTO, *Das Heilige*. 1917.

des Numinosum absichtlich hervorzurufen vermittelt gewisser magischer Kunstgriffe, wie z. B. Anrufung, Inkantation, Opfer, Meditation und anderer Yoga-Praktiken, selbstaufgelegter Qualen verschiedener Art usw. Aber ein religiöser Glaube an eine äußere und objektive göttliche Ursache geht immer jeder solchen Verrichtung voraus. Die katholische Kirche z. B. spendet die Sakramente mit dem Zweck, dem Gläubigen deren geistige Segnung zu verleihen; da dieser Akt jedoch darauf hinauslaufen würde, die Gegenwart göttlicher Gnade durch ein unzweifelhaft magisches Verfahren zu erzwingen, argumentiert man logischerweise so: niemand ist fähig, die göttliche Gnade zur Anwesenheit im sakramentalen Akt zu zwingen, aber sie ist trotzdem unvermeidlich darin gegenwärtig, da das Sakrament eine göttliche Institution ist, welche Gott nicht eingesetzt haben würde, wenn er nicht im Sinn gehabt hätte, sie zu unterstützen².

Religion scheint mir eine besondere Einstellung des menschlichen Geistes zu sein, welche man in Übereinstimmung mit dem ursprünglichen Gebrauch des Begriffes «religio» formulieren könnte als *sorgfältige Berücksichtigung und Beobachtung* gewisser dynamischer Faktoren, die aufgefaßt werden als «Mächte»: Geister, Dämonen, Götter, Gesetze, Ideen, Ideale oder wie immer der Mensch solche Faktoren genannt hat, die er in seiner Welt als mächtig, gefährlich oder hilfreich genug erfahren hat, um ihnen sorgfältige Berücksichtigung angedeihen zu lassen, oder als groß, schön und sinnvoll genug, um sie andächtig anzubeten und zu lieben. Im Englischen sagt man oft von jemandem, der an irgendeiner Bestrebung enthusiastisch interessiert ist, «that he is almost religiously devoted to his cause»; WILLIAM JAMES z. B. bemerkt, ein Wissenschaftler habe oft keinen Glauben, «aber sein Temperament sei fromm³».

2. Die *gratia adiuvars* und die *gratia sanctificans* sind die Wirkungen des sacramentum ex opere operato. Das Sakrament schuldet seine Wirksamkeit der Tatsache, daß es unmittelbar durch Christus selbst instituiert ist. Die Kirche ist unfähig, den Ritus mit der Gnade zu verbinden in der Weise, daß der actus sacramentalis die Gegenwart und die Wirkung der Gnade hervorbrächte, d. h. res et sacramentum. Somit ist der durch den Priester ausgeführte Ritus nicht causa instrumentalis, sondern bloß causa ministerialis.

3. «But our esteem for facts has not neutralized in us all religiousness. It is itself almost religious. Our scientific temper is devout.» *Pragmatism*. 1911, p. 14 f.

Ich möchte deutlich machen, daß ich mit dem Ausdruck «Religion»⁴ nicht ein Glaubensbekenntnis meine. Es ist indessen richtig, daß jede Konfession sich einerseits ursprünglich auf die Erfahrung des Numinosum gründet, andererseits aber auf «pistis», auf Treue (Loyalität), Glauben und Vertrauen gegenüber einer bestimmten Erfahrung von numinoser Wirkung und der daraus folgenden Bewußtseinsveränderung; die Bekehrung des Paulus ist ein schlagendes Beispiel dafür. Man könnte also sagen, der Ausdruck «Religion» bezeichne die besondere Einstellung eines Bewußtseins, welches durch die Erfahrung des Numinosum verändert worden ist.

Konfessionen sind kodifizierte und dogmatisierte Formen ursprünglicher religiöser Erfahrungen⁵. Die Inhalte der Erfahrung sind geheiligt und in der Regel starr geworden in einem unbeugsamen, oft komplizierten Gedankengebäude. Die Ausübung und Wiedererzeugung der ursprünglichen Erfahrung sind zum Ritus und zu einer unveränderlichen Institution geworden. Dies braucht nicht notwendigerweise eine leblose Versteinerung zu bedeuten. Im Gegenteil, es kann für Jahrhunderte und für unzählige Menschen die Form religiöser Erfahrung werden, ohne daß eine vitale Notwendigkeit entsteht, sie zu ändern. Obwohl die katholische Kirche öfters besonderer Starrheit beschuldigt wird, gibt sie doch zu, daß das Dogma lebendig und dessen Formulierung daher der Veränderung und Entwicklung in einem gewissen Sinne fähig sei. Sogar die Zahl der Dogmen ist nicht begrenzt und kann im Laufe der Zeit vermehrt werden. Dasselbe gilt für das Ritual. Indessen sind alle Veränderungen und Entwicklungen bestimmt durch den Rahmen der ursprünglich erfahrenen Tatsachen, wodurch eine besondere Art von dogmatischem Inhalt und von Gefühlswert gesetzt wird. Sogar der Protestantismus, der sich anscheinend einer fast unbegrenzten Befreiung von dogmatischer Tradition und von kodifiziertem Ritual ausgeliefert und sich damit in mehr als vierhundert Denominationen aufgesplittert hat – sogar er ist daran gebunden, wenigstens

4. «Religio est, quae superioris cuiusdam naturae (quam divinam vocant) curam caeremoniamque affert.» CICERO, *De Inventione Rhetorica*. II, p. 147. (Religion ist das, was einer gewissen höheren Natur [die man göttlich nennt] Pflege und heilige Scheu entgegenbringt.) «Religiose testimonium dicere ex iurisjurandi fide.» CICERO, *Pro Coelio*. 55. (Religiös ein Zeugnis mit Eidestreue ablegen.)

5. HEINRICH SCHOLZ, in: *Die Religionsphilosophie des Als-Ob*, 1921, besteht auf einem ähnlichen Gesichtspunkt; siehe auch H. R. PEARCY, *A Vindication of Paul*. 1936.

christlich zu sein und sich innerhalb des Rahmens der Überzeugung auszudrücken, daß Gott sich in Christus, welcher für die Menschheit litt, geoffenbart habe. Dies ist ein bestimmter Rahmen mit bestimmten Inhalten, welche nicht verbunden oder erweitert werden können durch buddhistische oder islamische Ideen und Gefühle. Und doch ist es unzweifelhaft, daß nicht nur Buddha oder Mohammed oder Konfuzius oder Zarathustra religiöse Phänomene darstellen, sondern ebenso auch Mithras, Attis, Kybele, Mani, Hermes und viele exotische Religionen. Der Psychologe darf, wenn er eine wissenschaftliche Haltung einnimmt, den Anspruch eines jeden Bekenntnisses, die einzige und ewige Wahrheit zu sein, nicht berücksichtigen. Er muß sein Augenmerk auf die menschliche Seite des religiösen Problems richten, da er sich mit der ursprünglichen religiösen Erfahrung befaßt, ganz abgesehen davon, was die Bekenntnisse daraus gemacht haben.

Da ich Arzt bin und Spezialist für Nerven- und Geisteskrankheiten, ist mein Ausgangspunkt nicht irgendein Glaubensbekenntnis, sondern die Psychologie des homo religiosus, also des Menschen, welcher gewisse ihn und seinen Allgemeinzustand beeinflussende Faktoren in Betracht zieht und sorgfältig beachtet. Es ist leicht, diese Faktoren der historischen Überlieferung oder dem ethnologischen Wissen gemäß zu benennen und zu definieren, aber es ist eine ungewöhnlich schwierige Aufgabe, dasselbe vom Standpunkt der Psychologie aus zu tun. Was ich zu der Frage der Religion beitragen kann, stammt ausschließlich aus meiner praktischen Erfahrung sowohl mit meinen Patienten als auch mit sogenannten Normalen. Da unsere Erfahrung mit Menschen in beträchtlichem Maße davon abhängt, was wir mit ihnen tun, sehe ich keinen anderen Weg zu meinem Thema, als den, wenigstens eine allgemeine Idee davon zu geben, in welcher Art ich bei meiner Berufsarbeit vorgehe.

Da jede Neurose mit dem allerintimsten Leben des Menschen verbunden ist, wird der Patient immer gewisse Hemmungen haben, wenn er eine genaue Beschreibung all der Umstände und Verwicklungen geben soll, welche ihn ursprünglich krank gemacht haben. Aber warum sollte er nicht fähig sein, frei darüber zu sprechen? Warum ist er ängstlich oder scheu oder prüde? Der Grund ist die «sorgfältige Beachtung» gewisser äußerer Faktoren, welche öffentliche Meinung oder Respektabilität oder guter Ruf heißen. Und selbst wenn er seinem Arzte ver-

traut, wenn er sich vor ihm nicht mehr schämt, wird er zögern oder sich sogar fürchten, *sich selbst* gewisse Dinge zu gestehen, als ob es gefährlich wäre, seiner selbst bewußt zu werden. Man hat gewöhnlich Angst vor jenen Dingen, die überwältigend zu sein scheinen. Aber gibt es etwas im Menschen, das stärker ist als er selbst? Wir dürfen nicht vergessen, daß jede Neurose von einer gewissen Demoralisierung begleitet ist. Insoweit der Mensch neurotisch ist, hat er das Vertrauen zu sich selbst verloren. Eine Neurose ist eine demütigende Niederlage und wird als solche auch gefühlt von jenen Menschen, die ihrer eigenen Psychologie nicht ganz unbewußt sind. Und man hat diese Niederlage erlitten durch etwas, das «unwirklich» ist. Wohl schon lange haben die Ärzte dem Patienten versichert, daß ihm nichts fehle, daß er keine wirkliche Herzkrankheit, kein wirkliches Carcinom habe. Seine Symptome sind nur eingebildete. Je mehr er glaubt, daß er ein «malade imaginaire» sei, um so mehr durchdringt ein Gefühl von Minderwertigkeit seine ganze Persönlichkeit. «Wenn meine Symptome eingebildet sind», wird er sagen, «wo habe ich diese verfluchte Einbildung aufgelesen, und warum unterhalte ich einen solchen Unsinn?» Es ist tatsächlich ergreifend, einen intelligenten Mann vor sich zu haben, der einem fast flehentlich versichert, er habe ein intestinales Carcinom, und der im gleichen Atemzug mit verzagender Stimme erklärt, natürlich wisse er, sein Carcinom sei eine bloß imaginäre Sache.

Ich fürchte, unsere gewöhnliche, materialistische Vorstellung von der Psyche ist nicht besonders hilfreich bei Fällen von Neurosen. Wäre die Seele mit einem feinstofflichen Körper ausgestattet, dann könnte man wenigstens sagen, daß dieser Hauch- oder Rauchkörper an einem wirklichen, wenn auch etwas luftförmigen Carcinom leide, ganz ähnlich wie der grob materielle Körper einer solchen Krankheit unterworfen sein kann. Dann würde wenigstens etwas Wirkliches da sein. Die Medizin fühlt daher eine starke Abneigung gegenüber allen Symptomen psychischer Natur – entweder ist der Körper krank, oder es fehlt einem überhaupt nichts. Und wenn man nicht beweisen kann, daß der Körper tatsächlich krank ist, so liegt es eben daran, daß unsere jetzigen Mittel es dem Arzte noch nicht ermöglichen, die wahre Natur der unzweifelhaft organischen Störung zu finden.

Aber was ist eigentlich die Psyche? Ein materialistisches Vorurteil erklärt sie als ein bloßes Epiphänomen, ein Nebenprodukt organischer

Gehirnprozesse. Jede psychische Störung müsse eine organische oder physische Kausalität haben, die lediglich wegen der Unvollkommenheit unserer gegenwärtigen diagnostischen Mittel unnachweisbar sei. Der unleugbare Zusammenhang zwischen Psyche und Gehirn gibt diesem Standpunkt ein gewisses Gewicht, aber nicht dermaßen, um ihn zu einer ausschließlichen Wahrheit zu machen. Wir wissen nicht, ob bei der Neurose eine wirkliche Störung der organischen Gehirnprozesse vorliegt oder nicht, und wenn es sich um Störungen endokriner Natur handelt, ist es unmöglich zu sagen, ob sie nicht viel eher Wirkungen sind als Ursachen.

Auf der anderen Seite ist es unzweifelhaft, daß die Neurosen psychische Ursachen haben. Es ist in der Tat sehr schwierig, sich vorzustellen, daß eine organische Veränderung in einem Augenblick durch eine bloße Beichte geheilt werden kann. Aber ich habe einen Fall von hysterischem Fieber gesehen mit einer Temperatur von 39 Grad, das in wenigen Minuten durch die Beichte der psychologischen Ursache geheilt war. Und wie sollten wir Fälle von offensichtlichen physischen Erkrankungen erklären, die beeinflußt und sogar geheilt werden durch die bloße Besprechung gewisser schmerzhafter seelischer Konflikte? Ich habe einen Fall von Psoriasis gesehen, die sich praktisch über den ganzen Körper erstreckte, welcher nach einigen wenigen Wochen psychologischer Behandlung zu neun Zehnteln abgeheilt war. In einem andern Fall hatte ein Patient wegen Erweiterung des Dickdarms eine Operation durchgemacht. 40 cm waren herausgenommen worden, aber es erfolgte bald eine erhebliche Erweiterung des noch verbleibenden Dickdarms. Der Patient war verzweifelt und verweigerte die Erlaubnis zu einer zweiten Operation, obwohl der Chirurg sie für unumgänglich nötig hielt. Sobald gewisse intime psychologische Tatsachen aufgedeckt worden waren, begann der Dickdarm normal zu funktionieren.

Solche Erfahrungen, die keineswegs selten sind, machen es außerordentlich schwer, zu glauben, daß die Psyche nichts, oder daß eine eingebildete Tatsache unwirklich sei. Sie ist nur nicht dort, wo ein kurz-sichtiger Verstand sie sucht. Sie ist vorhanden, aber nicht in physischer Form. Es ist ein fast lächerliches Vorurteil, wenn man annimmt, Existenz könne nur körperlich sein. Tatsächlich ist die einzige Form von Existenz, von der wir unmittelbar wissen, psychisch. Wir könnten im Gegenteil ebenso gut sagen, daß die physische Existenz eine bloße

Schlußfolgerung sei, da wir von der Materie nur insoweit etwas wissen, als wir psychische Bilder wahrnehmen, welche uns durch die Sinne übermittelt werden.

Wir machen sicherlich einen großen Fehler, wenn wir diese einfache, aber grundlegende Wahrheit vergessen. Wenn die Neurose überhaupt keine andere Ursache hätte als die Einbildung, so wäre sie trotzdem eine sehr reale Sache. Wenn ein Mann sich einbildete, ich wäre sein Erzfeind, und mich tötete, so wäre ich tot wegen einer bloßen Einbildung. Einbildungen existieren und können genau so wirklich und genau so schädlich und gefährlich sein wie physische Zustände. Ich glaube sogar, daß psychische Störungen sehr viel gefährlicher sind als Epidemien oder Erdbeben. Nicht einmal die Pest- und Blatternepidemien des Mittelalters haben so viele Menschen umgebracht wie gewisse Meinungsverschiedenheiten im Jahre 1914 oder gewisse politische «Ideale» in Rußland.

Obwohl unser Geist seine eigene Daseinsform nicht greifen kann, weil der archimedische Punkt außerhalb fehlt, existiert er doch. Die Psyche ist existent, sie ist sogar die Existenz selber.

Was sollen wir nun unserem Patienten mit dem eingebildeten Carcinom antworten? Ich würde ihm sagen: «Ja, mein Freund, du leidest tatsächlich an einem krebsartigen Ding. Du beherbergst tatsächlich ein tödliches Übel, welches jedoch nicht deinen Körper töten wird, da es imaginär ist. Aber es wird schließlich deine Seele töten. Es hat schon deine menschlichen Beziehungen und dein persönliches Glück verdorben und vergiftet, und so wird es sich immer weiter ausbreiten, bis es deine ganze psychische Existenz verschluckt hat, so daß du zum Schluß nicht mehr menschlich, sondern nur ein übler, zerstörender Tumor sein wirst.»

Es ist unserem Patienten klar, daß er nicht der Urheber seiner krankhaften Einbildung ist, obwohl sein theoretischer Verstand ihm sicherlich einreden wird, er sei der Besitzer und Macher seiner Einbildung. Wenn man an einem wirklichen Carcinom leidet, glaubt man niemals, man sei selber der verantwortliche Schöpfer eines solchen Übels, trotzdem sich das Carcinom im eigenen Körper befindet. Aber wenn es sich um die Psyche handelt, fühlen wir sofort eine Art von Verantwortlichkeit, als ob wir die Macher unserer psychischen Zustände wären. Dieses Vorurteil ist verhältnismäßig jungen Datums. Vor nicht sehr langer

Zeit glaubten sogar hochzivilisierte Leute daran, daß psychische Agentien unseren Verstand und unser Gemüt beeinflussen können. Es gab Zauberer und Hexen, Geister, Dämonen und Engel, und sogar Götter, die gewisse psychologische Veränderungen im Menschen hervorrufen konnten. In früheren Zeiten hätte der Mann mit der Carcinom-Einbildung in bezug auf seine Idee wohl ganz anders gefühlt. Er würde wahrscheinlich angenommen haben, daß jemand Zaubermittel gegen ihn angewandt hätte, oder daß er besessen sei. Niemals hätte er daran gedacht, sich selber für den Urheber einer solchen Phantasie zu halten.

Tatsächlich nehme ich an, seine Carcinom-Idee sei eine spontane Wucherung, die aus jenem Teil der Psyche stamme, der nicht identisch ist mit dem Bewußtsein. Sie erscheint als ein autonomes Gebilde, das sich in das Bewußtsein eindringt. Vom Bewußtsein kann man sagen, es sei unsere eigene psychische Existenz, aber das Carcinom hat *seine* eigene psychische Existenz, unabhängig von uns selbst. Diese Feststellung scheint die beobachtbaren Tatsachen vollständig zu formulieren. Wenn wir einen solchen Fall dem Assoziationsexperiment⁶ unterwerfen, so entdecken wir bald, daß der Mann nicht Herr ist in seinem eigenen Haus: seine Reaktionen sind verzögert, verändert, unterdrückt oder durch autonome Eindringlinge ersetzt. Eine Anzahl von Reizwörtern werden nicht durch seine bewußte Absicht beantwortet; sie werden beantwortet durch gewisse autonome Inhalte, die der Versuchsperson sehr oft sogar unbewußt sind. In unserem Falle werden wir mit Sicherheit Antworten entdecken, welche aus dem psychischen Komplex stammen, der sich an der Wurzel der Carcinom-Idee befindet. Wann immer ein Reizwort auf etwas trifft, das mit dem verborgenen Komplex verbunden ist, wird die Reaktion des Ich-Bewußtseins gestört oder sogar ersetzt durch eine aus dem Komplex herrührende Antwort. Es ist gerade so, als wäre der Komplex ein selbständiges Wesen, das fähig ist, die Absichten des Ichs zu stören. Komplexe benehmen sich tatsächlich wie Neben- oder Teilpersönlichkeiten, die ein eigenes geistiges Leben besitzen.

Manche Komplexe sind lediglich vom Bewußtsein abgespalten, weil dieses es vorzog, sie durch Verdrängung los zu werden. Aber es gibt andere Komplexe, die niemals vorher im Bewußtsein waren und die

6. JUNG, *Diagnostische Assoziationsstudien*. 1910/11.

deshalb niemals willkürlich verdrängt werden konnten. Sie wachsen aus dem Unbewußten heraus und überschwemmen das Bewußtsein mit ihren seltsamen und unerschütterlichen Überzeugungen und Impulsen. Der Fall unseres Patienten gehört in die letztere Kategorie. Trotz seiner Kultur und Intelligenz war er das hilflose Opfer von etwas, das ihm aufsaß und von dem er besessen war. Er war vollständig unfähig, sich selbst in irgendeiner Weise gegen die dämonische Macht seines krankhaften Zustandes zu helfen. Die Zwangsidee überwuchs ihn tatsächlich wie ein Carcinom. Eines Tages war sie erschienen und blieb seitdem unerschütterlich; es gab nur kurze freie Intervalle.

Das Vorkommen solcher Fälle erklärt bis zu einem gewissen Grade, warum die Menschen sich fürchten, ihrer selbst bewußt zu werden. Es könnte ja wirklich etwas hinter dem Vorhang sein – man kann nie wissen – und deshalb zieht man es vor, Faktoren außerhalb des Bewußtseins «zu berücksichtigen und sorgfältig zu beachten». In den meisten Menschen besteht eine Art von primitiver *δεισιδαιμονία* in bezug auf die möglichen Inhalte des Unbewußten. Über alle natürliche Scheu, alles Scham- und Taktgefühl hinaus gibt es eine geheime Furcht vor den «perils of the soul», den Gefahren der Seele. Natürlich widerstrebt es einem, eine so lächerliche Furcht zuzugeben. Aber man sollte sich klar machen, daß diese Furcht keineswegs ungerechtfertigt ist; im Gegenteil, sie ist nur allzu begründet. Wir sind niemals sicher davor, daß eine neue Idee nicht entweder von uns selbst oder von unserem Nachbarn Besitz ergreift. Wir wissen sowohl aus der neuen als auch aus der alten Geschichte, daß solche Ideen oft so seltsam, ja so absonderlich sind, daß die Vernunft schlecht damit übereinstimmen kann. Die mit einer solchen Idee fast stets verknüpfte Faszination erzeugt eine fanatische Besessenheit, welche ihrerseits bewirkt, daß alle Dissidenten – ganz gleich, wie wohlmeinend oder vernünftig sie seien – lebendig verbrannt oder geköpft oder durch das modernere Maschinengewehr in Massen erledigt werden. Wir können uns nicht einmal mit dem Gedanken beruhigen, daß solche Dinge einer längst vergangenen Zeit angehören. Unglücklicherweise scheinen sie nicht nur der Gegenwart anzugehören, sondern sind in besonderem Maße noch von der Zukunft zu erwarten. «Homo homini lupus» ist ein trauriger, aber ewig gültiger Wahrspruch. Der Mensch hat tatsächlich Grund genug, jene nichtpersönlichen Kräfte zu fürchten, die im Unbewußten wohnen. Wir befinden uns in seliger

Unbewußtheit über jene Kräfte, weil sie niemals oder wenigstens fast niemals in unserem persönlichen Handeln und unter gewöhnlichen Umständen in Erscheinung treten. Wenn aber andererseits Menschen sich anhäufen und einen Mob bilden, dann werden die Dynamismen des Kollektivmenschen entfesselt – Bestien oder Dämonen, welche in jedem Einzelnen schlafend liegen, bis er zum Partikel einer Masse wird. Der Mensch in der Masse sinkt unbewußt auf ein niedrigeres moralisches und intellektuelles Niveau; auf das Niveau, das immer da ist unter der Schwelle des Bewußtseins. Hier ist das Unbewußte immer bereit loszubrechen, sobald es durch die Bildung einer Masse unterstützt und hervorgehoben wird.

Es scheint mir ein unheilvolles Mißverständnis zu sein, die menschliche Psyche als eine bloß persönliche Angelegenheit zu betrachten und sie ausschließlich von einem persönlichen Gesichtspunkt aus zu erklären. Eine derartige Erklärung ist lediglich anwendbar auf das Individuum in seinen gewöhnlichen alltäglichen Beschäftigungen und Beziehungen. Wenn jedoch eine leichte Störung eintritt, etwa in der Form einer unvorhergesehenen und einigermaßen ungewöhnlichen Begebenheit, so treten sofort instinktive Kräfte auf, Kräfte, welche völlig unerwartet, neu und sogar seltsam erscheinen. Sie können nicht mehr durch persönliche Motive erklärt werden, denn sie sind eher primitiven Ereignissen, wie einer Panik bei Sonnenfinsternis oder ähnlichem, vergleichbar. Der Versuch, z. B. den mörderischen Ausbruch bolschewistischer Ideen durch einen persönlichen Vaterkomplex zu erklären, erscheint mir sonderbar unzulänglich.

Die Veränderung des Charakters, welche durch den Einbruch kollektiver Kräfte zustande kommt, ist erstaunlich. Ein sanftes und vernünftiges Wesen kann in einen Tobsüchtigen oder in ein wildes Tier verwandelt werden. Man ist immer geneigt, äußeren Umständen die Schuld zu geben, aber es könnte nichts in uns explodieren, wenn es nicht vorhanden gewesen wäre. Tatsächlich leben wir beständig auf einem Vulkan, und soviel wir wissen, gibt es keine menschlichen Schutzmittel gegen einen möglichen Ausbruch, der jedermann in seiner Reichweite vernichten wird. Es ist sicherlich eine gute Sache, Vernunft und gesunden Menschenverstand zu predigen, aber was will man machen, wenn man ein Irrenhaus oder eine kollektiv ergriffene Masse zum Zuhörer hat? Zwischen beiden ist nicht viel Unterschied, denn der Irre

ebenso wie der Mob wird durch nichtpersönliche, überwältigende Kräfte bewegt.

In der Tat braucht es nicht mehr als eine Neurose, um eine Macht heraufzubeschwören, die mit vernünftigen Mitteln nicht zu bewältigen ist. Unser Carcinom-Fall zeigt klar, wie ohnmächtig menschliche Vernunft und Einsicht gegenüber dem greifbarsten Unsinn sind. Ich rate meinen Patienten immer, solchen offensichtlichen, aber unbesiegbaren Unsinn als die Äußerung einer Macht und eines Sinnes aufzufassen, die man noch nicht versteht. Die Erfahrung hat mich gelehrt, daß es eine sehr viel wirksamere Methode ist, eine solche Tatsache ernst zu nehmen und nach einer passenden Erklärung zu suchen. Aber eine Erklärung ist nur dann genügend, wenn sie eine Hypothese hervorbringt, welche der krankhaften Wirkung gleichkommt. Unser Fall sieht sich einer Willensmacht und einer Suggestion gegenüber, denen sein Bewußtsein nichts Entsprechendes entgegenzusetzen hat. In dieser prekären Situation wäre es schlechte Strategie, den Patienten davon zu überzeugen, daß er selbst in irgendeiner, wenn auch höchst unverständlichen Weise hinter seinem Symptom stehe und es heimlich erfinde und unterhalte. Eine solche Auffassung würde sofort seinen Kampfgeist lähmen, und er würde demoralisiert werden. Es ist viel besser, wenn er versteht, daß sein Komplex eine autonome Macht ist, die sich gegen seine bewußte Persönlichkeit richtet. Überdies entspricht eine solche Erklärung den wirklichen Tatsachen viel besser als eine Reduktion auf persönliche Motive. Eine augenscheinlich persönliche Motivation besteht zwar, aber sie ist nicht absichtlich gemacht, sie passiert dem Patienten einfach.

Wenn im babylonischen Epos Gilgamesch⁷ durch Anmaßung und durch Hybris die Götter herausfordert, erfinden und schaffen sie einen Mann, der Gilgamesch an Stärke gleichkommt, um dem gesetzeswidrigen Ehrgeiz des Helden Einhalt zu tun. Genau das gleiche ist unserem Patienten passiert: er ist ein Denker, der die Welt beständig durch die Macht seines Intellektes und seines Verstandes zu ordnen im Begriffe ist. Es ist seinem Ehrgeiz wenigstens gelungen, sein persönliches Schicksal zu schmieden. Er hat alles unter das unerbittliche Gesetz seines Verstandes gezwungen; aber irgendwo entschlüpfte die Natur und rächte

7. *Das Gilgamesch-Epos*. Übersetzt von ALB. SCHOTT. 1934.

sich an ihm in der Form des völlig unangreifbaren Unsinns der Carcinom-Idee. Dieser geschickte Plan wurde vom Unbewußten ersonnen, um ihn an einer grausamen und erbarmungslosen Fessel zu halten. Es war der schlimmste Schlag, der allen seinen vernünftigen Idealen und vor allem seinem Glauben an den allmächtigen menschlichen Willen versetzt werden konnte. Eine solche Obsession kann nur bei einem Menschen vorkommen, der mit Vernunft und Intellekt einen gewohnheitsmäßigen Mißbrauch im Dienste egoistischer Machtzwecke treibt.

Gilgamesch jedoch entkam der Rache der Götter. Er hatte warnende Träume, denen er Beachtung schenkte. Sie zeigten ihm, wie er seinen Feind überwältigen könne. Unser Patient, der in einem Zeitalter lebt, wo die Götter ausgelöscht und sogar in schlechten Ruf gekommen sind, hatte ebenfalls Träume, aber er hörte nicht auf sie. Wie sollte ein intelligenter Mann so abergläubisch sein, Träume ernst zu nehmen! Das ganz allgemeine Vorurteil gegen Träume ist nur eines der Symptome einer sehr viel ernsteren Unterbewertung der menschlichen Seele überhaupt. Die großartige Entwicklung von Wissenschaft und Technik wird auf der andern Seite aufgewogen durch einen erschreckenden Mangel an Weisheit und Introspektion. Zwar spricht unsere religiöse Lehre von einer unsterblichen Seele; aber sie hat sehr wenige freundliche Worte für die wirkliche menschliche Psyche, welche geradewegs in die ewige Verdammnis gelangen würde, hätte nicht ein besonderer Akt göttlicher Gnade gewaltet. Diese beiden wichtigen Faktoren sind weitgehend verantwortlich für die allgemeine Unterbewertung der Psyche, aber nicht ausschließlich. Viel älter als diese relativ jungen Entwicklungen sind die primitive Furcht und Abneigung gegen alles, das ans Unbewußte grenzt.

Das Bewußtsein muß in seinen Anfängen eine sehr prekäre Sache gewesen sein. In relativ primitiven Gemeinschaften kann man noch heute beobachten, wie leicht das Bewußtsein verloren geht. Eines der «perils of the soul»⁸ ist z. B. der Verlust einer Seele. Das ist der Fall, wenn ein Teil der Seele wieder unbewußt wird. Ein anderes Beispiel ist der Zustand des Amoklaufens⁹, welches dem Berserkertum der ger-

8. J. G. FRAZER, *Taboo and the Perils of the Soul*. 1911, p. 30 ff. A. E. CRAWLEY, *The Idea of the Soul*. 1909. p. 82 ff. L. LÉVY-BRUHL, *La Mentalité Primitive*. 1922.

9. FENN, *Running Amok*. 1901.

manischen Sagas entspricht¹⁰. Es ist ein mehr oder weniger vollständiger Trancezustand, der oft von verheerenden sozialen Wirkungen begleitet ist. Sogar eine ganz gewöhnliche Emotion kann einen beträchtlichen Bewußtseinsverlust verursachen. Primitive pflegen deshalb ausgesuchte Formen der Höflichkeit, sie sprechen mit gedämpfter Stimme, legen ihre Waffen ab, kriechen, beugen den Kopf, zeigen die Handflächen. Sogar unsere eigenen Höflichkeitsformen zeigen noch eine »religiöse« Beachtung von möglichen psychischen Gefahren. Wir stimmen das Schicksal günstig, indem wir uns in magischer Weise »guten Tag« wünschen. Es ist schlechte Form, bei der Begrüßung die linke Hand in der Tasche oder hinter dem Rücken zu behalten. Wenn man besonders zuvorkommend sein will, begrüßt man den andern mit beiden Händen. Vor Leuten mit großer Autorität neigen wir den unbedeckten Kopf, d. h. wir bieten ihm den ungeschützten Kopf an, um den Mächtigen günstig zu stimmen, welcher leicht einem plötzlichen Anfall von Tobsucht anheimfallen könnte. Bei Kriegstänzen können Primitive in solche Erregung geraten, daß sie Blut vergießen.

Das Leben des Primitiven ist erfüllt von fortwährender Rücksicht auf die immer lauende Möglichkeit psychischer Gefahren, und die Versuche und Prozeduren, das Risiko zu vermindern, sind zahllos. Das Schaffen von Tabu-Bezirken ist ein äußerer Ausdruck dieser Tatsache. Die unzähligen Tabus sind abgegrenzte psychische Bezirke, die peinlichst beachtet werden. Ich machte einmal einen schrecklichen Fehler, als ich bei einem Stamm an den Südabhängen des Mount Elgon war. Ich wollte mich über die Geisterhäuser erkundigen, die ich häufig in den Wäldern fand, und während eines Palavers erwähnte ich das Wort »seleleni«, was »Geist« bedeutet. Sofort verstummte jeder und war in peinlichster Verlegenheit. Sie sahen alle von mir weg, weil ich ein sorgfältig vermiedenes Wort laut ausgesprochen und dadurch höchst gefährlichen Konsequenzen Tür und Tor geöffnet hatte. Ich mußte das Gesprächsthema wechseln, um das Palaver fortsetzen zu können. Dieselben Leute versicherten mir, daß sie niemals Träume hätten. Träume seien das Vorrecht des Häuptlings und des Medizinmannes. Der Medizinmann gestand mir dann, daß er keine Träume mehr habe, denn statt dessen hätten sie jetzt den Distriktskommissär. »Seitdem die Eng-

10. M. NINCK, *Wodan und germanischer Schicksalsglaube*. 1935.

länder im Lande sind, haben wir keine Träume mehr», sagte er. «Der Distriktskommissär weiß alles über Krieg und Krankheiten und wo wir leben sollen.» Diese seltsame Feststellung rührt daher, daß Träume früher die höchste politische Instanz waren, die Stimme von «mungu» (das Numinose, Gott). Daher wäre es für einen gewöhnlichen Mann unklug gewesen, die Vermutung aufkommen zu lassen, daß er Träume habe.

Träume sind die Stimme des Unbekannten, das immer droht mit neuen Ränken, neuen Gefahren, Opfern, Kriegen und andern lästigen Dingen. Ein afrikanischer Neger träumte einmal, seine Feinde hätten ihn gefangen genommen und lebend verbrannt. Am nächsten Tage rief er seine Verwandten zusammen und flehte sie an, ihn zu verbrennen. Sie willigten so weit ein, daß sie ihm die Füße zusammenbanden und sie ins Feuer legten. Er wurde natürlich arg verkrüppelt, war aber seinen Feinden entkommen ¹¹.

Es gibt eine Unzahl von magischen Riten zu dem einzigen Zweck, sich gegen die unerwarteten, gefährlichen Tendenzen des Unbewußten zu verteidigen. Die merkwürdige Tatsache, daß der Traum einerseits die göttliche Stimme und Botschaft ist und andererseits eine nie versiegende Quelle von Nöten, stört den primitiven Geist nicht. Wir finden noch sichtbare Überreste dieser primitiven Tatsache in der Psychologie der jüdischen Propheten ¹². Oft genug zögern sie, auf die Stimme zu hören. Und es war – wir müssen es zugeben – ein hartes Stück für einen frommen Mann wie Hosea, die Hure zu heiraten, um dem Gebot des Herrn zu gehorchen. Seit dem Morgengrauen der Menschheit hat eine ausgesprochene Neigung bestanden, den unbändigen und willkürlichen «übernatürlichen» Einfluß durch bestimmte Formen und Gesetze einzuschränken. Und dieser Prozeß hat sich in der Geschichte fortgesetzt in Gestalt einer Vermehrung der Riten, Institutionen und Überzeugungen. In den letzten zweitausend Jahren sehen wir die Institution der christlichen Kirche eine vermittelnde und beschützende Funktion zwischen diesen Einflüssen und dem Menschen übernehmen. In mittelalterlichen kirchlichen Schriften wird nicht

11. L. LÉVY-BRUHL, *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*. 2. Aufl. 1912; und *La Mentalité Primitive*. 1922. chap. III, «Les Rêves».

12. FR. HAEUSSERMANN, *Wortempfang und Symbol in der alttestamentlichen Prophetie*. 1932.

geleugnet, daß gegebenenfalls ein göttlicher Einfluß in Träumen stattfinden kann, aber es wird auf diesem Gesichtspunkt nicht insistiert, und die Kirche behält sich das Recht vor, im einzelnen Falle zu entscheiden, ob eine Traumoffenbarung echt sei oder nicht. – In einem ausgezeichneten Traktat über Träume und ihre Funktionen sagt BENEDICTUS PERERIUS, S. J.: «Gott ist nämlich nicht an solcherlei Zeitgesetze gebunden und entbehrt auch nicht der passenden Augenblicke, um seine Träume wo immer, wann immer und wem immer er will einzuflüßen¹³.» Der folgende Passus wirft ein interessantes Licht auf die Beziehungen zwischen der Kirche und dem Problem der Träume: «Wir lesen nämlich auch in der 22ten Collation des Cassian, daß jene alten Meister und geistlichen Leiter der Mönche sich sehr sorgfältig mit der Untersuchung und Prüfung gewisser Traumursachen abgaben¹⁴.» PERERIUS klassifiziert Träume folgenderweise: «... viele sind natürlich, manche menschlich, einige sogar göttlich¹⁵.» Es gibt vier Ursachen für Träume: 1. Ein körperliches Leiden. 2. Einen Affekt oder eine heftige Gemütsbewegung, hervorgerufen durch Liebe, Hoffnung, Angst oder Haß (p. 126 ff.). 3. Die Macht und List des Dämons, d. h. eines heidnischen Gottes oder des christlichen Teufels. «Der Teufel vermag nämlich die natürlichen Wirkungen, die manchmal gesetzmäßig aus gewissen Ursachen hervorgehen werden, sowie all das, was er selber später tun wird, und sowohl Gegenwärtiges wie Vergangenes, was den Menschen verborgen ist, zu erkennen und den Menschen in Träumen bekannt zu machen¹⁶.» In bezug auf die interessante Diagnose von dämonischen Träumen sagt der Autor: «... man kann Vermutungen darüber aufstellen, welche Träume vom Teufel gesandt sind: in erster Linie, wenn häufig Träume auftre-

13. «Deus nempe, istius modi temporum legibus non est alligatus nec opportunitate temporum eget ad operandum, ubicunque enim vult, quandocunque, et quibuscunque vult, sua inspirat somnia...» In: *De Magia. De Observatione Somniorum et de Divinatione Astrologica, libri tres*. 1598, p. 147.

14. «Legimus enim apud Cassianum in Collatione 22. veteres illos monachorum magistros et rectores, in perquirendis, et excutiendis quorundam somniorum causis, diligenter esse versatos.» I. c., p. 142.

15. «... multa sunt naturalia, quaedam humana, nonnulla etiam divina». I. c., p. 145.

16. «Potest enim daemon naturales effectus ex certis causis aliquando necessario proventuros, potest quaecunque ipsemet postea facturus est, potest tam praesentia, quam praeterita, quae hominibus occulta sunt, cognoscere, et hominibus per somnium indicare.» I. c., p. 129.

ten, welche verborgene oder zukünftige Dinge anzeigen, deren Kenntnis weder zum Nutzen der eigenen Person noch anderer Personen dient, sondern nur zur leeren Demonstration ausgefallenen Wissens oder sogar zur Unterstützung einer bösen Tat...^{17.}» 4. Von Gott gesandte Träume. In bezug auf die Zeichen, die auf die göttliche Natur eines Traumes hinweisen, sagt der Autor: «... an dem Wert der Dinge, die durch den Traum angezeigt sind: nämlich wenn jemandem durch den Traum Dinge bekannt werden, deren sichere Kenntnis einem Menschen nur durch ein Zugeständnis und Geschenk Gottes zukommen können, nämlich Tatsachen, welche in der Schultheologie die Zukunft betreffend heißen, ferner Geheimnisse des Herzens, welche in den abgelegensten innersten Winkeln der Seele verborgen sich der Kenntnis der Menschen völlig entziehen, und endlich die hauptsächlichsten Mysterien unseres Glaubens, welche niemandem außer durch Belehrung Gottes offenbar werden können (!!)... und endlich wird hauptsächlich das (als göttlich) angesehen, wenn Gott durch innere Erleuchtung und Erschütterung, durch die er den (menschlichen) Geist erhellt, den Willen so beeinflußt und den Menschen von der Zuverlässigkeit und Autorität des Traumes so überzeugt, daß dieser klar Gott als dessen Urheber erkennt und (es) so eindeutig sieht, daß er es ohne jeglichen Zweifel glauben will und auch muß^{18.}» Da, wie oben erwähnt, der Dämon auch imstande ist, Träume mit genauen Voraussagen über zukünftige Ereignisse hervorzurufen, fügt der Autor ein Zitat von GREGORIUS hinzu: «Heilige Männer unterscheiden zwischen Illusionen und Offenbarungen, und unter den Stimmen und Bildern selber der Visionen mit

17. «... conjectari potest, quae somnia missa sint a daemone: primo quidem, si frequenter accidunt somnia significantia res futuras, aut occultas, quarum cognitio non ad utilitatem, vel ipsius, vel aliorum, sed ad inanem curiosae scientiae ostentationem, vel etiam ad aliquid mali faciendum conferat...» l. c., p. 130.

18. «... ex praestantia rerum, quae per somnium significantur: nimirum, si ea per somnium innotescant homini, quorum certa cognitio, solius Dei concessu ac munere potest homini contingere, huiusmodi sunt, quae vocantur in scholis Theologorum, futura contingentia, arcana item cordium, quaeque intimis animorum inclusa recessibus, ab omni penitus mortalium intelligentia oblitescunt, denique praecipua fidei nostrae mysteria, nulli, nisi Deo docente manifesta (!!)... Deinde, hoc ipsum (divinum esse) maxime declaratur interiori quadam animorum illuminatione atque commotione, qua Deus sic mentem illustrat, sic voluntatem afficit, sic hominem de fide et auctoritate eius somnii certiores facit, ut Deum esse ipsius auctorem, ita perspicue agnoscat, et liquido iudicet, ut id sine dubitatione ulla credere, et velit, et debeat». l. c., p. 131 f.

einem innersten Wertgefühl (Geschmack), so daß sie wissen, was sie von einem guten Geist empfangen und was sie vom Geist der Täuschung erdulden. Denn wenn der menschliche Geist nicht gegen letzteres auf der Hut wäre, so würde er sich durch den Geist der Täuschung in viel Unsinn verwickeln, da dieser (Geist) manchmal viel Wahres vorauszusagen pflegt, nur um am Ende in der Lage zu sein, die Seele in irgendeiner täuschenden Falle zu fangen¹⁹.» Es schien eine willkommene Sicherung gegen diese Unsicherheit zu sein, wenn die Träume sich mit den «hauptsächlichsten Geheimnissen unseres Glaubens» beschäftigten. ATHANASIUS gibt uns in seiner Biographie des Heiligen Antonius eine Idee davon, wie geschickt die Teufel in der Vorhersage von zukünftigen Ereignissen sind²⁰. Nach demselben Autor erscheinen sie manchmal sogar in der Gestalt von Mönchen, psalmensingend, laut die Bibel lesend und verwirrende Kommentare über das moralische Betragen der Brüder äußernd²¹. PERERIUS scheint indessen seinem Kriterium zu trauen und fährt fort: «So wie das natürliche Licht unseres Verstandes uns die Wahrheit der ersten Prinzipien evident unterscheiden läßt, so daß wir sie sofort ohne weitere Erörterung beistimmend annehmen können, so erleuchtet in von Gott gesandten Träumen das göttliche Licht unseren Geist derart und bewirkt, daß wir erkennen, daß diese Träume wahr und von göttlichem Ursprung seien, und dies auch mit Sicherheit glauben²².» PERERIUS rührt nicht an die gefährliche Frage, ob jede unerschütterliche Überzeugung, die aus einem Traume stammt, mit Notwendigkeit den göttlichen Ursprung des Traumes beweise. Er nimmt es bloß als Selbstverständlichkeit, daß ein derartiger Traum natürlicherweise einen Charakter zeige, der den «wich-

19. «Sancti viri inter illusiones, atque revelationes, ipsas visionum voces et imagines, quondam intimo sapore discernunt, ut sciant quid a bono spiritu percipiant, et quid ab illusore patiantur. Nam si erga haec mens hominis cauta non esset, per deceptorem spiritum, multis se vanitatibus immergeret, qui nonnunquam solet multa vera praedicere, ut ad extremum valeat animam ex una aliqua falsitate laqueare.» *Dialogorum Libri IV*, cap. 48. In: PERERIUS, l. c., p. 132. Vgl. auch MIGNE, *Patr. lat.*, T. 77, col. 412.

20. Vgl. E. A. WALLIS BUDGE, *The Book of Paradise*. 1904, I, p. 37 ff.

21. l. c., p. 33 f. und p. 47.

22. «Quemadmodum igitur naturale mentis nostrae lumen facit nos evidenter cernere veritatem primorum principiorum, eamque statim citra ullam argumentationem, assensu nostro complexi: sic enim somniis a Deo datis, lumen divinum animis nostris affulgens, perficit, ut ea somnia, et vera et divina esse intelligamus, certoque credamus.»

tigsten Geheimnissen unseres Glaubens» entspricht, und ja nicht etwa zufälligerweise denjenigen eines anderen Glaubens. In dieser Hinsicht ist der Humanist CASPAR PEUCER sehr viel bestimmter und einschränkender. Er sagt: «Von Gott stammende Träume sind die, welche die Heilige Schrift als von Gott gesandt angibt, und zwar nicht zufällig irgendwem, noch solchen, die nach speziellen persönlichen Offenbarungen haschen und nach eigener Ansicht erwarten; sondern (nur) den Heiligen Vätern und Propheten nach Gottes Urteil und Wille, und (sie betreffen) auch nicht unwichtige oberflächliche, zeitbedingte Angelegenheiten, sondern (handeln) von Christus, der Lenkung der Kirche, Regierungsangelegenheiten und anderen wunderbaren Ereignissen solcher Größenordnung: und diesen Träumen hat Gott immer sichere Beweise zugeführt, wie die Gabe der (richtigen) Deutung und anderes, aus dem jeweils hervorging, daß sie weder willkürlich noch aus bloßer Natur entstanden, sondern von Gott eingegeben seien²³.» Sein Krypto-Calvinismus manifestiert sich greifbar in seinen Worten, besonders wenn sie mit der *Theologia naturalis* seiner katholischen Zeitgenossen verglichen werden. Es ist wahrscheinlich, daß PEUCERS Andeutung von «Offenbarungen» sich auf ketzerische Neuerungen bezieht. Wenigstens sagt er im folgenden Paragraphen, wo er *somnia diabolici generis* (Träume von teuflischer Herkunft) behandelt: «... und was sonst der Teufel heutzutage den Anabaptisten und zu allen Zeiten den Schwärmern und ähnlichen Fanatikern offenbarte²⁴.» Mit mehr Scharfblick und menschlichem Verständnis widmet PERERIUS ein Kapitel der Frage: «Ob es einem Christen erlaubt sei, Träume zu beobachten?» (*An licitum sit christiano homini, observare somnia?*) Und ein anderes der Frage: «Wessen Sache es sei, Träume korrekt zu deuten?» (*Cuius hominis sit rite interpretari somnia?*) Im ersten kommt er zum Schluß, daß wichtige

23. «Divina somnia sunt, quae divinitus immissa sacrae literae affirmant, non quibusvis promiscue, nec captantibus aut expectantibus peculiare ἀποκαλύψεις sua opinione: sed sanctis Patribus et Prophetis Dei arbitrio et voluntate nec de levibus negociis, aut rebus nugacibus et momentaneis, sed de Christo, de gubernatione Ecclesiae, de imperiis, et eorundem ordine, de aliis mirandis eventibus: et certa his semper addidit Deus testimonia, ut donum interpretationis et alia, quo constaret non temere ea objici necque ex natura nasci, sed inseri divinitus.» *Commentarius de Praecipuis Generibus Divinationum*. 1560, p. 270.

24. «... quaeque nunc Anabaptistis et omni tempore Enthusiastis et similibus fanaticis ... diabolus exhibet».

Träume berücksichtigt werden sollten. Er sagt dort: «Überhaupt ist es nicht Zeichen eines abergläubischen, sondern eines religiösen, klugen und um sein Heil besorgten, umsichtigen Geistes, zu überlegen, ob die Träume, die uns oft heimsuchen und zu Missetaten anregen, uns nicht vom Teufel untergeschoben seien, und andererseits zu erwägen, ob diejenigen Träume, die uns zum Guten ermahnen und anspornen, wie z. B. zum Coelibat, zum Spenden von Almosen und zum Eintritt in das geistliche Leben, uns nicht von Gott gesandt seien²⁵.» Aber nur dumme Leute würden all die übrigen futilen Träume beobachten. Im zweiten Kapitel bemerkt er, daß niemand Träume interpretieren solle oder könne «nisi divinitus afflatus et eruditus» (außer er sei von Gott inspiriert und belehrt). «Nemo enim», fügt er hinzu, «novit quae Dei sunt nisi spiritus Dei²⁶.» Diese Konstatierung, an und für sich hervorragend richtig, behält die Kunst der Trauminterpretation solchen Personen vor, die ex officio mit dem donum spiritus sancti ausgestattet sind. Es ist indessen klar, daß ein jesuitischer Autor einen descensus spiritus sancti extra ecclesiam nicht ins Auge fassen konnte. – Trotz der Tatsache, daß die Kirche die Herkunft gewisser Träume von Gott anerkennt, ist sie jeder ernsthaften Beschäftigung mit Träumen abgeneigt, ja sie wendet sich positiv dagegen, obwohl sie zugesteht, daß einige eine unmittelbare Offenbarung enthalten könnten. So ist die Veränderung der geistigen Haltung, die sich in den letzten Jahrhunderten vollzogen hat, wenigstens von diesem Gesichtspunkt aus, der Kirche nicht ganz unwillkommen, weil dadurch die frühere introspektive Einstellung, welche einer ersten Beachtung der Träume und inneren Erfahrungen günstig war, wirksam entmutigt wurde.

Der Protestantismus, der manche von der Kirche sorgfältig aufgerichtete Mauer niedergerissen hat, begann sogleich die zersetzende und schismatische Wirkung individueller Offenbarung zu erfahren. Sobald die dogmatische Schranke niedergerissen war und sobald der Ritus die Autorität seiner Wirksamkeit verloren hatte, stand der Mensch einer in-

25. «Denique somnia, quae nos saepe commovent, et incitant ad flagitia, considerare num a daemone nobis subjiciantur, sicut contra, quibus ad bona provocamur et instigamur, veluti ad caelibatum, largitionem eleemosynarum, et ingressum in religionem, ea ponderari num a Deo nobis missa sint, non est superstitiosi animi, sed religiosi, prudentis, ac salutis suae satagentis, atque solliciti.» l. c., p. 143.

26. l. c., p. 146; vgl. 1. Kor. 2, 11.

neren Erfahrung gegenüber ohne den Schutz und die Führung eines Dogmas und eines Kultes, welche die unvergleichliche Quintessenz sowohl der christlichen als auch der heidnischen religiösen Erfahrung sind. Der Protestantismus hat in der Hauptsache all die feineren Schattierungen des traditionellen Christentums verloren: die Messe, die Beichte, den größeren Teil der Liturgie und die stellvertretende Bedeutung des Priestertums.

Ich muß betonen, daß diese Feststellung kein Werturteil ist und nicht die Absicht hat, eines zu sein. Ich stelle lediglich die Tatsachen fest. Der Protestantismus hat jedoch die Autorität der Bibel verstärkt als Ersatz für die verlorene Autorität der Kirche. Aber, wie die Geschichte gezeigt hat, kann man gewisse Bibelstellen in verschiedener Weise auslegen; überdies hat die wissenschaftliche Kritik des Neuen Testaments nicht dazu beigetragen, den Glauben an den göttlichen Charakter der heiligen Schriften zu stärken. Auch ist es Tatsache, daß große Massen gebildeter Menschen unter dem Einfluß der sogenannten wissenschaftlichen Aufklärung entweder aus der Kirche ausgetreten oder von Grund aus gleichgültig gegen sie geworden sind. Wenn sie alle nur hartgesottene Rationalisten oder neurotische Intellektuelle wären, könnte der Verlust verschmerzt werden. Aber viele von ihnen sind religiöse Menschen, nur nicht fähig, mit den bestehenden Glaubensformen übereinzustimmen. Wenn dem nicht so wäre, könnte man die bemerkenswerte Wirkung der BUCHMANSchen Gruppenbewegung auf die mehr oder weniger gebildeten protestantischen Kreise kaum erklären. Der Katholik, welcher der Kirche den Rücken gekehrt hat, entwickelt meist eine geheime oder offene Neigung zum Atheismus, während der Protestant sich, wenn irgend möglich, einer sektiererischen Bewegung anschließt. Der Absolutismus der katholischen Kirche scheint eine ebenso absolute Negation zu verlangen, während der protestantische Relativismus Variationen erlaubt.

Man mag vielleicht denken, ich hätte etwas weit in die Geschichte des Christentums ausgeholt, um lediglich das Vorurteil gegen Träume und individuelle Erfahrung zu erklären. Aber was ich eben gesagt habe, könnte ein Teil meiner Unterredung mit unserem Carcinom-Patienten gewesen sein. Ich sagte ihm, es wäre besser, seine Obsession ernst zu nehmen, anstatt sie als krankhaften Unsinn zu beschimpfen. Aber das Ernstnehmen würde bedeuten, sie als eine Art von diagnostischer In-

formation über die Tatsache anzuerkennen, daß in einer wirklich existierenden Psyche eine Störung eingetreten sei in Form einer krebsartigen Wucherung. «Aber», wird er sicherlich fragen, «was kann diese Wucherung sein?» Worauf ich antworten werde: «Ich weiß es nicht», da ich es ja wirklich nicht weiß. Obwohl, wie ich vorhin erwähnte, es sich bestimmt um eine kompensatorische oder komplementäre unbeußte Bildung handelt, ist über ihre spezifische Natur oder über ihren Inhalt noch nichts bekannt. Es ist eine spontane Äußerung des Unbeußten, welcher Inhalte zugrundeliegen, die im Bewußtsein nicht zu finden sind.

Mein Patient ist nun sehr neugierig, wie ich es anfangs, um an diese Inhalte heranzukommen, welche die Wurzel seiner Zwangsidee bilden. Auf die Gefahr hin, ihn vor den Kopf zu stoßen, teile ich ihm daraufhin mit, daß seine Träume uns mit allen nötigen Informationen versehen werden. Wir würden sie so auffassen, als ob sie von einer intelligenten, zweckgerichteten und sozusagen persönlichen Quelle ausgingen. Das ist natürlich eine kühne Hypothese und gleichzeitig ein Abenteuer, denn wir geben damit einer sehr wenig vertrauenswürdigen Wesenheit außerordentliches Vertrauen – einer Wesenheit, deren wirkliches Vorhandensein von nicht wenigen zeitgenössischen Psychologen wie auch Philosophen noch immer geleugnet wird. Ein bekannter Gelehrter, dem ich meine Art des Vorgehens auseinandergesetzt hatte, machte die sehr charakteristische Bemerkung: «Das ist alles sehr interessant, aber gefährlich.» Ja, ich gebe zu, es ist gefährlich, ebenso gefährlich wie eine Neurose. Wenn man eine Neurose heilen will, muß man etwas riskieren. Etwas ohne Risiko zu tun, ist gänzlich unwirksam, wie wir nur zu gut wissen. Die chirurgische Operation eines Carcinoms ist auch ein Risiko und muß doch gemacht werden. Um des besseren Verständnisses willen war ich oft versucht, meinen Patienten zu raten, sich die Psyche als eine Art von «subtle body» vorzustellen, in welchem feinstoffliche Tumoren wachsen können. Der voreingenommene Glaube, die Psyche sei entweder nicht vorstellbar und folglich weniger als Luft, oder ein mehr oder weniger intellektuelles System von logischen Begriffen, ist so stark, daß die Menschen, wenn sie sich gewisser Inhalte nicht bewußt sind, annehmen, diese seien nicht vorhanden. Man hat kein Vertrauen und keinen Glauben an ein verlässliches psychisches Funktionieren außerhalb des Bewußtseins, und Träume hält man lediglich

für lächerlich. Unter solchen Umständen muß mein Vorschlag den schlimmsten Verdacht erwecken. Und in der Tat habe ich jedes erdenkliche Argument gegen die vagen Schemen der Träume vorbringen hören.

Jedoch in den Träumen finden wir, schon ohne tiefere Analyse, dieselben Konflikte und Komplexe, deren Vorhandensein auch durch das Assoziationsexperiment erschlossen werden kann. Überdies bilden diese Komplexe einen integralen Teil der bestehenden Neurose. Wir haben deshalb genügend Grund, anzunehmen, daß die Träume uns zum mindesten ebenso viel Aufschluß über den Inhalt einer Neurose geben können wie das Assoziationsexperiment. In Wirklichkeit geben sie aber sehr viel mehr. Das Symptom ist wie ein Pflanzenschößling über der Erde, die Hauptpflanze ist jedoch ein ausgedehntes unterirdisches Rhizom (Wurzelgeflecht). Dieser Wurzelstock ist der Inhalt der Neurose; er ist der Mutterboden der Komplexe, der Symptome und der Träume. Wir haben sogar guten Grund, anzunehmen, daß die Träume eben gerade die unterirdischen Prozesse der Psyche spiegeln. Und wenn wir in dieses Rhizom kommen, kommen wir buchstäblich an die «Wurzel» der Krankheit.

Da es nicht meine Absicht ist, tiefer in die Psychopathologie der Neurosen hineinzugehen, werde ich einen andern Fall als Beispiel nehmen, um zu zeigen, wie Träume die unbekannten inneren Tatsachen der Psyche enthüllen, und woraus diese Tatsachen bestehen. Der Träumer ist ebenfalls ein Intellektueller von bemerkenswerter Intelligenz. Er war neurotisch und suchte meine Hilfe, weil er fühlte, daß seine Neurose das Übergewicht bekommen hatte und langsam, aber sicher seine Moral unterminierte. Glücklicherweise hatte seine intellektuelle Unversehrtheit noch nicht gelitten, und er konnte über seine scharfe Intelligenz frei verfügen. Aus diesem Grunde gab ich ihm die Aufgabe, seine Träume selbst zu beobachten und aufzuschreiben. Die Träume wurden ihm nicht analysiert oder erklärt, und wir begannen erst sehr viel später mit ihrer Analyse. So ist an den Träumen, die ich jetzt demonstrieren werde, überhaupt nichts gedeutet worden. Sie stellen eine unbeeinflusste, natürliche Abfolge von Ereignissen dar. Der Patient hatte nie etwas über Psychologie gelesen, geschweige denn über analytische Psychologie.

Da die Serie aus über 400 Träumen besteht, kann ich unmöglich

einen Eindruck des ganzen Materials geben; aber ich habe eine Auswahl von 47 dieser Träume veröffentlicht, welche Motive von eigentümlichem religiösem Interesse enthalten²⁷. Der Träumer ist, das muß ich dazu sagen, von Erziehung her Katholik, aber er praktiziert nicht mehr und interessiert sich auch nicht für religiöse Probleme. Er gehört zu jenen Intellektuellen oder Wissenschaftlern, die einfach erstaunt sein würden, wollte man sie bei religiösen Ansichten irgendwelcher Art behaften. Wenn man den Standpunkt vertritt, das Unbewußte sei eine vom Bewußtsein unabhängige psychische Existenz, könnte ein Fall wie der unseres Träumers von ganz besonderem Interesse sein, vorausgesetzt, daß wir uns in unserer Auffassung des religiösen Charakters gewisser Träume nicht irren. Und wenn man auf das Bewußtsein allein Gewicht legt und dem Unbewußten keine unabhängige Existenz zumißt, wird es interessant sein, zu untersuchen, ob der Traum sein Material wirklich aus bewußten Inhalten herleitet oder nicht. Sollte die Untersuchung zugunsten der Hypothese des Unbewußten sprechen, so sind Träume als mögliche Informationsquellen über die religiösen Tendenzen des Unbewußten zu betrachten.

Man kann nicht erwarten, daß Träume ausdrücklich über Religion so sprechen, wie wir es zu tun gewohnt sind. Es gibt aber zwei Träume unter den 400, die *offensichtlich* von Religion handeln. Ich will nun den Traumtext wiedergeben, den der Träumer selbst niedergeschrieben hat:

«Alle Häuser haben etwas Bühnenhaftes, Theaterhaftes. Kulissen und Dekorationen. Der Name Bernard Shaw fällt. Das Stück soll in ferner Zukunft spielen. Über einer Kulisse steht englisch und deutsch: Dies ist die allgemeine katholische Kirche.

Sie ist die Kirche des Herrn.

Alle, die sich als Werkzeug des Herrn fühlen, mögen eintreten.

Darunter kleiner gedruckt: Die Kirche ist gegründet von Jesus und Paulus, – wie wenn man das Alter einer Firma anpreisen wollte. Ich sage zu meinem Freunde: ‚Komm, das wollen wir uns einmal ansehen.‘ Er antwortet: ‚Ich sehe nicht ein, warum viele Menschen beisammen

27. JUNG, Traumsymbole des Individuationsprozesses. In: *Psychologie und Alchemie*. 1952. 2. Teil. Die hier angeführten Träume werden dort von einem andern Gesichtspunkt aus untersucht. Da Träume viele Aspekte haben, können sie von verschiedenen Seiten betrachtet werden.

sein müssen, wenn sie religiöse Gefühle haben.' Da antworte ich: 'Als Protestant wirst du das nie verstehen.' Eine Frau stimmt mir sehr zu. Nun sehe ich eine Art Aufruf an der Wand der Kirche: Er lautet:

„Soldaten!

Wenn Ihr fühlt, in der Macht des Herrn zu stehen, vermeidet es, Ihn direkt anzusprechen. Der Herr ist durch Worte unerreichbar. Wir empfehlen Euch weiter dringend, keine Diskussionen über die Attribute des Herrn untereinander zu veranstalten. Es ist unfruchtbar, denn das Wertvolle und Wichtige ist unsagbar.

Gezeichnet: Papst ... (Name unleserlich).'

Nun gehen wir hinein. Das Innere ist ähnlich einer Moschee, besonders ähnlich der Hagia Sofia. Keine Bänke – schöne Raumwirkung, keine Bilder, eingerahmte Sprüche als Ornamente an der Wand (wie dort die Koransprüche). Einer der Sprüche lautet: 'Schmeichelt eurem Wohltäter nicht.' Die Frau, die mir früher zugestimmt hatte, bricht in Tränen aus und ruft: 'Da bleibt ja nichts mehr übrig.' Ich antworte: 'Ich finde das alles ganz richtig', aber sie verschwindet. Erst stehe ich so, daß ein Pfeiler vor mir ist und ich nichts sehen kann. Dann wechsele ich meine Stellung und sehe eine Menge von Menschen vor mir. Ich gehöre nicht zu ihnen und stehe allein. Aber sie sind deutlich vor mir, und ich sehe ihre Gesichter. Sie sagen alle unisono: 'Wir bekennen, in der Macht des Herrn zu stehen. Das Himmelreich ist in uns.' Dies wird sehr feierlich gesprochen, dreimal. Dann wird Orgel gespielt, eine Bachsche Fuge mit Chor wird gesungen. Der ursprüngliche Text ist fortgelassen. Manchmal nur eine Art Koloratur, sodann wiederholt die Worte: 'Alles andere ist Papier' (soll heißen: wirkt auf mich nicht lebendig). Nachdem der Chor verklungen, beginnt sozusagen in studentischer Weise der gemütliche Teil der Sitzung. Es sind lauter heitere und ausgeglichene Menschen da. Man geht auf und ab, spricht miteinander, begrüßt einander, und es werden Wein (aus einem bischöflichen Priesterseminar) und Erfrischungen gereicht. Man wünscht der Kirche ein fröhliches Gedeihen und, wie um der Freude am Zuwachs von Vereinsmitgliedern Ausdruck zu geben, wird von einem Lautsprecher ein Schlager gespielt mit dem Refrain: 'Karl ist jetzt auch dabei.' Ein Priester erklärt mir: 'Diese etwas nebensächlichen Vergnügungen sind offiziell gebilligt und zugelassen. Wir müssen uns den amerikanischen Methoden etwas anpassen. Bei einem Massenbetrieb, wie wir ihn

haben, ist das unvermeidlich. Von den amerikanischen Kirchen unterscheiden wir uns aber grundsätzlich durch eine ausgesprochene anti-asketische Richtung.' Dann erwache ich. Gefühl großer Erleichterung.»

Es gibt bekanntlich zahlreiche Werke über die Phänomenologie der Träume, aber sehr wenige, die von ihrer Psychologie handeln. Und zwar aus dem offensichtlichen Grunde, weil eine psychologische Deutung der Träume ein höchst heikles und riskantes Unternehmen ist. FREUD hat eine mutige Anstrengung gemacht, die Dunkelheiten der Traumpsychologie zu erhellen mit Hilfe von Gesichtspunkten, die er auf dem Felde der Psychopathologie gesammelt hatte²⁸. So sehr ich die Kühnheit seines Versuches bewundere, kann ich doch weder mit seinen Methoden noch mit seinen Resultaten übereinstimmen. Er erklärt die Träume als eine bloße Fassade, hinter der etwas absichtlich verborgen worden ist. Es besteht kein Zweifel, daß Neurotiker unangenehme Dinge verbergen, wahrscheinlich genau so, wie das auch normale Leute tun. Aber es ist eine andere Frage, ob eine solche Kategorie auf ein so normales und über die ganze Welt verbreitetes Phänomen angewandt werden darf, wie es der Traum ist. Ich zweifle daran, ob wir annehmen dürfen, daß ein Traum etwas anderes sei als das, was er zu sein scheint. Ich bin eher geneigt, eine andere jüdische Autorität anzurufen, nämlich den Talmud, welcher sagt, daß der Traum seine eigene Deutung sei. Mit andern Worten, *ich nehme den Traum als das, was er ist*. Der Traum ist ein derartig schwieriger und verwickelter Stoff, daß ich nicht wage, irgendwelche Annahmen über eine ihm möglicherweise innewohnende Täuschungstendenz zu machen. Der Traum ist ein Naturereignis, und es gibt keinen ersichtlichen Grund zur Annahme, daß er eine schlaue Erfindung sei, bestimmt, uns irrezuführen. Der Traum geschieht, wenn Bewußtsein und Wille größtenteils ausgelöscht sind. Er scheint ein Naturprodukt zu sein, das sich auch bei Leuten findet,

28. FREUD, *Traumdeutung*. 1900. HERBERT SILBERER, in: *Der Traum*, 1919, stellt einen vorsichtigeren und ausgeglicheneren Gesichtspunkt dar. Betreffs des Unterschiedes zwischen FREUDS und meinen eigenen Ansichten verweise ich den Leser auf meine kleine Studie über dieses Thema, *Der Gegensatz Freud-Jung* in: *Seelenprobleme der Gegenwart*. Weiteres Material in: *Über die Psychologie des Unbewußten*, 1960, p. 91 ff. Ges. Werke, Bd. 7, Paragr. 121 ff. Sowie W. M. KRANEFELDT, *Die Psychoanalyse*. 1930. GERHARD ADLER, *Entdeckung der Seele*. 1934. TONI WOLFF, *Einführung in die Grundlagen der Komplexen Psychologie*, in: *Studien zu C. G. Jungs Psychologie*. 1959.

die nicht neurotisch sind. Überdies wissen wir so wenig über die Psychologie des Traumprozesses, daß wir mehr als vorsichtig sein müssen, wenn wir in seine Erklärung Elemente einführen, die dem Traum selber fremd sind.

Aus allen diesen Gründen glaube ich, daß unser Traum wirklich von Religion spricht. Da der Traum zusammenhängend und wohlgeformt ist, macht er den Eindruck einer gewissen Logik und Absichtlichkeit, d. h. es liegt ihm eine sinnvolle Motivation zugrunde, welche ihren direkten Ausdruck im Trauminhalt findet.

Der erste Teil des Traumes ist ein ernsthaftes Argument zugunsten der katholischen Kirche. Ein gewisser protestantischer Gesichtspunkt – daß Religion ein bloß individuelles Erlebnis sei – wird durch den Träumer abgelehnt. Der zweite, mehr groteske Teil ist eine Anpassung der Kirche an einen ausgesprochen weltlichen Standpunkt, und das Ende ist eine Argumentation zugunsten einer anti-asketischen Tendenz, welche von der wirklichen Kirche niemals unterstützt würde. Aber der anti-asketische Priester des Träumers macht ein Prinzip daraus. Vergeistigung und Sublimierung sind wesenhafte christliche Grundsätze, und jedes Bestehen auf dem Gegenteil würde einem gotteslästerlichen Heidentum gleichkommen. Das Christentum ist niemals weltlich gewesen, noch hat es jemals eine freundliche Nachbarschaft mit gutem Essen und Trinken gepflegt, und es ist mehr als zweifelhaft, daß die Einführung der Jazz-Musik in den Kult eine empfehlenswerte Neuerung bedeuten würde. Die «heiteren und ausgeglichenen» Persönlichkeiten, die in einem mehr oder weniger epikureischen Stil plaudernd umherwandeln, erinnern einen viel mehr an ein antikes philosophisches Ideal, das dem zeitgenössischen Christentum eher zuwider ist. Im ersten ebenso wie im zweiten Teil wird die Bedeutung von Massen resp. Menschenmengen betont.

So erscheint die katholische Kirche, obwohl sie aufs stärkste empfohlen wird, gepaart mit einem seltsamen heidnischen Gesichtspunkt, welcher unvereinbar ist mit einer von Grund aus christlichen Einstellung. Die tatsächliche Unvereinbarkeit erscheint im Traum nicht. Sie wird vertuscht durch eine gemütliche Atmosphäre, in welcher gefährliche Gegensätze vermischt und verwischt werden. Der protestantische Gesichtspunkt einer individuellen Beziehung zu Gott wird erdrückt durch Massenorganisation und ein entsprechend kollektives religiöses Gefühl.

Die Betonung von Massen und das Eindringen eines heidnischen Ideals sind merkwürdige Parallelen zu Dingen, die heute in Europa tatsächlich geschehen. Jedermann wunderte sich über gewisse paganismische Tendenzen im heutigen Deutschland, weil niemand NIETZSCHES dionysisches Erlebnis zu deuten wußte. NIETZSCHE war nur ein Fall unter Tausenden und Millionen damals noch zukünftiger Deutscher, in deren Unbewußtem sich während des ersten Weltkrieges der germanische Vetter des Dionysos, nämlich Wotan, entwickelt hat²⁹. In den Träumen von Deutschen, die ich damals behandelte, konnte ich die wotanistische Revolution deutlich heraufkommen sehen, und im Jahre 1918 veröffentlichte ich einen Aufsatz, in welchem ich die eigentümliche Art der neuen Entwicklung aufzeigte, die in Deutschland zu erwarten war³⁰. Jene Deutschen waren keineswegs Leute, die *Also sprach Zarathustra* studiert hatten, und sicherlich wußten jene jungen Leute, welche heidnische Schafopfer darbrachten, nichts von NIETZSCHES Erlebnis³¹. Deshalb nannten sie ihren Gott Wotan und nicht Dionysos. In NIETZSCHES Biographie kann man unwiderlegliche Beweise dafür finden, daß der Gott, den er ursprünglich meinte, in Wirklichkeit Wotan war; aber als klassischer Philologe der Siebziger- und Achtzigerjahre des neunzehnten Jahrhunderts nannte er ihn Dionysos. Von einem vergleichenden Standpunkt aus betrachtet, haben die beiden Götter wirklich viel Gemeinsames.

Es ist anscheinend in dem ganzen Traum meines Patienten keine Opposition gegen das kollektive Gefühl, gegen Massenreligion und Heidentum, abgesehen von dem bald zum Schweigen gebrachten protestantischen Freund. Nur ein merkwürdiger Zwischenfall verdient unsere Aufmerksamkeit: das ist die unbekannte Frau, die erst das Lob des

29. Vgl. die Beziehung von Odin als Gott der Dichter, Seher und rasenden Enthusiasten, und Mimir, dem Weisen, zu Dionysos und Silenos. Das Wort Odin hat eine Wurzelverbindung mit dem Gallischen *oudateis*, Irisch *faith*, Lateinisch *vates*, ähnlich wie *μάντις* und *μαίνομαι*. MARTIN NINCK, *Wodan und germanischer Schicksalsglaube*. 1935, p. 30 ff.

30. In: *Über das Unbewußte*. 1918.

31. Vgl. meinen Aufsatz *Wotan*. In: *Aufsätze zur Zeitgeschichte*. 1946. Die Wotanparallelen in NIETZSCHES Werk sind zu finden in dem Gedicht von 1863—64, *Dem unbekannten Gott*. In: E. FOERSTER-NIETZSCHE, *Der werdende Nietzsche*. 1924, p. 239. *Also sprach Zarathustra*, pp. 366, 143 und 200. In: *Nietzsches Werke*, 1901, Bd. VI. Der Wotantraum von 1859 in: E. FOERSTER-NIETZSCHE, I. c., p. 84 ff.

Katholizismus unterstützt und dann plötzlich in Tränen ausbricht und sagt: «Dann bleibt ja überhaupt nichts mehr übrig», worauf sie verschwindet, um nicht wiederzukommen.

Wer ist diese Frau? Sie ist für den Träumer eine unbestimmte und unbekannte Person, aber als er diesen Traum hatte, kannte er sie schon gut als «die unbekannte Frau», die in früheren Träumen öfters erschienen war.

Da diese Figur in den Träumen von Männern eine große Rolle spielt, trägt sie die technische Bezeichnung «Anima»³², im Hinblick auf die Tatsache, daß der Mensch seit undenklichen Zeiten in seinen Mythen immer die Idee der Koexistenz eines Männlichen und eines Weiblichen in demselben Körper ausgedrückt hat. Solche psychologischen Intuitionen waren meistens projiziert in der Form der göttlichen Syzygie, des göttlichen Paares, oder in der Idee der hermaphroditischen Natur des Schöpfers³³. EDWARD MAITLAND, der Biograph der ANNA KINGSFORD, erzählt um die Jahrhundertwende eine innere Erfahrung der Doppelgeschlechtlichkeit der Gottheit³⁴. Ferner gibt es die Hermetische Philosophie mit ihrem Hermaphroditen und ihrem androgynen inneren Menschen³⁵, dem «homo Adamicus», der, «obwohl er in männlicher Form

32. Vgl. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*. 1950, p. 117 ff. Ges. Werke, Bd. 7, Paragr. 296 ff. *Psychologische Typen*. Definitionen s. v. «Seele» und «Seelenbild». *Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten; Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes*. In: *Von den Wurzeln des Bewußtseins*. 1954.

33. Vgl. *Über den Archetypus mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes*.

34. EDWARD MAITLAND, *Anna Kingsford, Her Life, Letters, Diary and Work*. 1896, I, p. 129 ff.

35. Die Aussage über die hermaphroditische Natur der Gottheit im *Corpus Hermeticum*, Lib. I (ed. W. SCOTT, *Hermetica*, I, p. 118: ὁ δὲ νοῦς ὁ πρῶτος ἀρρενὸς ἡλυς ὢν) ist wahrscheinlich PLATO entnommen, *Symposion* XIV. Es ist fraglich, ob die späteren mittelalterlichen Darstellungen des Hermaphroditen aus dem «Poimandres» stammen (*Corpus Hermeticum*, Lib. I), da die Figur im Westen sozusagen unbekannt war, bevor der *Poimander* 1471 von MARSILIUS FICINUS gedruckt wurde. Indessen besteht eine Möglichkeit, daß einer der wenigen Gelehrten jener Zeit, welche Griechisch verstanden, die Idee aus einem der damals existierenden Codices Graeci aufas, so zum Beispiel dem *Codex Laurentianus* 71, 33, dem *Parisinus Graecus* 1220, dem *Vaticanus Graecus* 237 und 951, alle aus dem 14. Jahrhundert. Es gibt keine älteren Codices. Die erste lateinische Übersetzung durch MARSILIUS FICINUS hatte eine sensationelle Wirkung. Vor diesem Datum haben wir aber die hermaphroditischen Symbole des *Codex Germanicus Monacensis* 598 von 1417. Es erscheint mir wahrscheinlicher, daß das hermaphroditische Symbol aus arabischen oder syrischen, im 11.

erscheint, doch immer die Eva, d. h. seine Frau, verborgen in seinem Körper mit sich trägt», wie ein mittelalterlicher Kommentator des *Tractatus Aureus* sagt³⁶.

Die Anima ist wahrscheinlich eine Darstellung der Minderheit der weiblichen Gene in einem männlichen Körper. Dies ist um so wahrscheinlicher, als man dieselbe Figur in der Bilderwelt des weiblichen Unbewußten nicht findet. Es gibt dort jedoch eine korrespondierende Figur, die eine gleichwertige Rolle spielt; es ist aber nicht das Bild einer Frau, sondern das eines Mannes. Diese männliche Figur in der Psycho-

oder 12. Jahrhundert übersetzten Mss. stammt. In dem alten lateinischen *Tractatulus Avicennae*, der stark von arabischer Tradition beeinflusst ist, finden wir: «(Elixir) Ipsum est serpens luxurians, se ipsum impraegnans». (Das Elixir ist die wohlhlüstige Schlange, die sich selber schwängert.) In: *Artis Auriferae*. 1593, I, p. 406. Obschon es sich um einen PSEUDO-AVICENNA und nicht um den authentischen IBN SINA (970—1037) handelt, gehört er zu den arabo-lateinischen Quellen der mittelalterlichen Hermetischen Literatur. Wir finden denselben Passus in dem Traktat *Rosinus ad Sarratantam* (*Artis Auriferae*, I., p. 303): «Et ipsum est serpens seipsum luxurians, seipsum impraegnans», usw. «Rosinus» ist eine arabo-lateinische Korruption von «ZOSIMOS», dem griechischen neuplatonischen Philosophen des 3. Jahrhunderts. Sein Traktat *Ad Sarratantam* gehört zu derselben Literaturgattung, und da die Geschichte dieser Texte noch völlig im Dunkeln liegt, kann vorderhand niemand sagen, wer von wem kopierte. Die *Turba Philosophorum*, Sermo LXV, ein lateinischer Text arabischen Ursprungs, macht ebenfalls die Anspielung: «compositum germinat se ipsum». (Das Zusammengesetzte erzeugt sich selber.) In: J. RUSKA, *Turba Philosophorum*, 1931, p. 165. Soweit ich herausfinden kann, ist der erste, den Hermaphroditen mit Sicherheit erwähnende Text der *Liber de Arte Chimica incerti auctoris*, 16. Jahrhundert (in: *Artis Auriferae*. I, p. 575 ff.). Der Text lautet, p. 610: «Is vero mercurius est omnia metalla, masculus et foemina, et monstrum Hermaphroditum in ipso animae, et corporis matrimonio.» (Dieser Mercurius aber besteht aus allen Metallen [und ist] Mann und Frau und das zwitterhafte Wunderwesen in eben der Vereinigung von Körper und Seele.) Von späterer Literatur erwähne ich nur HIERONYMUS REUSNER, *Pandora*, 1588; *Splendor Solis*, in: *Aureum Vellus*, 1598; MICHAEL MAJER, *Symbola aureae mensae*, 1617, und *Atalanta Fugiens*, 1618; J. D. MYLIUS, *Philosophia Reformata*, 1622.

36. Der *Tractatus Aureus Hermetis* ist arabischen Ursprungs und gehört nicht zum *Corpus Hermeticum*. Seine Geschichte ist unbekannt (erstmal gedruckt in: *Ars Chemica*, 1566). DOMINICUS GNOSIUS hat zu dem Text einen Kommentar geschrieben in: *Hermetis Trismegisti Tractatus vere Aureus de Lapidis Philosophici Secreto*, 1610. Er sagt (p. 101): «Quem admodum in sole ambulantis corpus continuo sequitur umbra... sic hermaphroditus noster Adamicus, quamvis in forma masculi appareat, semper tamen in corpore occultatam Evam sive foeminam suam secum circumfert..» (Wie dem Körper eines in der Sonne Wandelnden ständig sein Schatten folgt..., so trägt unser adamischer Hermaphrodit, wenn er auch in Gestalt eines Mannes erscheint, doch immer in seinem Körper verborgen die Eva d. h. seine Frau mit sich herum.) Dieser Kommentar, zusammen mit dem Text, ist wiedergegeben in J. J. MANGETUS, *Bibliotheca chemica curiosa*, 1702, I, p. 401 ff.

logie der Frau ist als «Animus» bezeichnet worden³⁷. Eine der typischsten Äußerungen beider Figuren ist das, was man seit langem «Animosität» nennt. Die Anima verursacht unlogische Launen, der Animus produziert aufreizende Gemeinplätze und unvernünftige Meinungen. Beide sind häufige Traumfiguren. In der Regel personifizieren sie das Unbewußte und geben ihm seinen eigentümlich unangenehmen oder irritierenden Charakter. Das Unbewußte an sich hat solche negativen Eigenschaften nicht. Sie treten hauptsächlich dann in Erscheinung, wenn es personifiziert ist durch diese Figuren und wenn diese anfangen, das Bewußtsein zu beeinflussen. Da sie nur Teilpersönlichkeiten sind, haben sie den Charakter eines inferioren Mannes oder einer inferioren Frau, und daher kommt ihr irritierender Einfluß. Ein Mann unter diesem Einfluß ist unberechenbaren Launen unterworfen, und eine Frau wird rechthaberisch und äußert Meinungen, die am Eigentlichen vorbeigehen³⁸.

Die negative Reaktion der Anima im Kirchentraum weist darauf hin, daß die weibliche Seite des Träumers, also sein Unbewußtes, mit seiner Einstellung nicht einverstanden ist. Dieser Gefühlseinwand beginnt mit dem Spruch an der Wand: «Schmeichelt nicht Eurem Wohltäter», wozu der Träumer zustimmt. Die Bedeutung des Satzes scheint ganz vernünftig zu sein, so daß man nicht versteht, warum die Frau so verzweifelt darüber ist. Ohne diesem Geheimnis weiter nachzugehen, müssen wir uns für den Augenblick mit der Tatsache begnügen, daß im Traum ein Widerspruch besteht, und daß eine wichtige Minderheit unter lebhaftem Protest die Bühne verlassen hat und den weiteren Vorgängen keine Aufmerksamkeit mehr schenkt.

Wir erfahren also aus dem Traum, daß die unbewußte Funktion des Träumers einen ziemlich flachen Kompromiß zwischen Katholizismus und einer heidnischen «joie de vivre» hervorbringt. Das Produkt des Unbewußten drückt nicht einen festen Gesichtspunkt oder eine endgültige Meinung aus, sondern entspricht eher der dramatischen Expo-

37. Eine Beschreibung beider Figuren in: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, 1950, p. 117 ff. Ges. Werke, Bd. 7, Paragr. 296 ff. Siehe auch *Psychologische Typen*, Definitionen s. v. «Seele»; vgl. EMMA JUNG, *Ein Beitrag zum Problem des Animus*, in: *Wirklichkeit der Seele*. 1947.

38. Anima und Animus treten nicht nur in negativer Form auf. Sie erscheinen gelegentlich sogar als Quelle der Erleuchtung, als Boten (ἄγγελοι) und als Mystagogen.

sition eines Überlegungsaktes. Man könnte dies vielleicht folgendermaßen formulieren: «Wie steht es nun mit deiner religiösen Angelegenheit? Du bist Katholik, nicht wahr? Ist das nicht gut genug? Aber Asketentum – schön und gut, doch auch die Kirche muß sich ein wenig anpassen – Kino, Radio, Jazz usw. – warum nicht auch etwas kirchlicher Wein und fröhliche Bekanntschaften?» Aber aus irgendeinem Grunde scheint diese unangenehme, aus vielen früheren Träumen wohlbekannte, mysteriöse Frau tief enttäuscht zu sein und geht fort.

Ich muß bekennen, daß ich mit der Anima sympathisiere. Offensichtlich ist der Kompromiß zu billig und zu oberflächlich, aber charakteristisch für den Träumer wie für viele andere Leute, denen Religion nicht viel bedeutet. Religion war für meinen Patienten ohne jede Wichtigkeit, und er erwartete sicher niemals, daß sie ihn irgendwie etwas angehen könnte. Aber er war wegen einer sehr schwerwiegenden Erfahrung zu mir gekommen. Er war äußerst rationalistisch und intellektuell und hatte erlebt, daß seine Geisteshaltung und seine Philosophie ihn angesichts seiner Neurose und ihrer demoralisierenden Kräfte vollständig im Stich ließen. In seiner ganzen Weltanschauung fand er nichts, das ihm zu einer genügenden Selbstbeherrschung hätte verhelfen können. Er war deshalb so ziemlich in der Lage eines Mannes, den seine bis dahin gehegten Überzeugungen und Ideale im Stich gelassen hatten. Es ist keineswegs ein außergewöhnlicher Fall, daß ein Mensch unter solchen Umständen zu der Religion seiner Kindheit zurückkehrt, in der Hoffnung, dort etwas Hilfreiches zu finden. Es war indessen kein bewußter Versuch oder Entschluß, frühere religiöse Glaubensformen wieder zu beleben. Er träumte es bloß; d. h. sein Unbewußtes produzierte eine eigenartige Konstatierung über seine Religion. Es ist gerade so, als ob Geist und Fleisch, die beiden ewigen Feinde im christlichen Bewußtsein, miteinander Frieden gemacht hätten in Form einer sonderbaren Abschwächung ihrer gegensätzlichen Natur. Geistigkeit und Weltlichkeit kommen in unerwarteter Friedfertigkeit zusammen. Die Wirkung ist einigermaßen grotesk und komisch. Der unerbittliche Ernst des Geistes scheint durch eine fast antike Fröhlichkeit unterminiert zu sein, mit Wein und Rosen parfümiert. Der Traum beschreibt jedenfalls eine geistliche und weltliche Atmosphäre, welche die Schärfe des moralischen Konfliktes abstumpft und alle seelischen Schmerzen und Nöte in Vergessenheit geraten läßt.

Wenn das eine Wunscherfüllung war, so bestimmt eine bewußte, denn es war genau das, was der Patient schon bis zur Übertreibung getan hatte. Und er war in dieser Hinsicht auch nicht unbewußt, denn der Wein war einer seiner gefährlichsten Feinde. Der Traum ist im Gegenteil eine unparteiische Konstatierung des geistigen Zustandes des Patienten. Er gibt das Bild einer degenerierten, von Weltlichkeit und Mobinstinkten verdorbenen Religion. Es ist religiöse Sentimentalität, anstatt des Numinosum göttlicher Erfahrung. Das ist das wohlbekannte Kennzeichen einer Religion, die das lebendige Geheimnis verloren hat. Es ist leicht verständlich, daß eine solche Religion unfähig ist, zu helfen oder irgendeine andere moralische Wirkung zu haben.

Der allgemeine Aspekt des Traumes ist bestimmt ungünstig, obwohl gewisse andere Aspekte mehr positiver Natur schwach sichtbar sind. Es kommt selten vor, daß Träume ausschließlich positiv oder ausschließlich negativ sind. In der Regel findet man beide Aspekte, aber gewöhnlich ist der eine stärker als der andere. Es ist klar, daß ein solcher Traum den Psychologen mit genügend Material versieht, um das Problem der religiösen Einstellung aufzurollen. Wenn unser Traum der einzige wäre, den wir besäßen, könnten wir kaum hoffen, seine innerste Bedeutung zu erschließen; aber wir haben eine ganze Anzahl von Träumen in unserer Serie, die auf ein merkwürdiges religiöses Problem hindeuten. Wenn ich irgend kann, interpretiere ich niemals einen Traum für sich allein. In der Regel gehört der Traum in eine Serie. Wie im Bewußtsein eine Kontinuität besteht, ungeachtet der Tatsache, daß sie regelmäßig durch den Schlaf unterbrochen wird, so gibt es wahrscheinlich auch eine Kontinuität der unbewußten Prozesse, vielleicht sogar noch eher als bei den Vorgängen des Bewußtseins. Auf jeden Fall spricht meine Erfahrung zugunsten der Wahrscheinlichkeit, daß Träume die sichtbaren Glieder einer Kette von unbewußten Vorgängen sind. Wenn wir die Frage über die tieferen Gründe für unseren Traum erhellen wollen, müssen wir auf die Serie zurückgreifen und sehen, an welcher Stelle der langen Kette von 400 Träumen er steht.

Wir finden unseren Traum als Mittelstück zwischen zwei wichtigen Träumen unheimlichen Charakters. Der Traum vorher berichtet von einer Versammlung vieler Menschen und einer sonderbaren Zeremonie von anscheinend magischem Charakter, die den Zweck hat, «den Gibbon zu rekonstruieren». Der nachfolgende Traum beschäftigt sich mit

einem ähnlichen Thema – der magischen Verwandlung von Tieren in menschliche Wesen³⁹.

Beide Träume sind außerordentlich unangenehm und sehr alarmierend für den Patienten. Während der Kirchentraum sich sichtlich an der Oberfläche bewegt und Meinungen äußert, die unter andern Umständen ebenso gut bewußt hätten gedacht werden können, haben diese beiden Träume einen seltsamen und fremden Charakter, und ihre gefühlsmäßige Wirkung ist derart, daß der Träumer sie wenn möglich ungeschehen machen möchte. In der Tat sagt der Text des zweiten Traumes wörtlich: «Wenn man wegrennt, ist alles verloren.» Diese Bemerkung stimmt merkwürdig überein mit derjenigen der unbekannten Frau: «Dann bleibt überhaupt nichts übrig.» Der Schluß, den wir aus diesen Bemerkungen ziehen, ist der, daß der Kirchentraum ein Versuch war, andern Traumgedanken von viel tieferer Bedeutung zu entfliehen. Diese Gedanken erscheinen in den beiden vorhergehenden und nachfolgenden Träumen.

39. (Vgl. *Psychologie und Alchemie*, 1952. p. 177 ff. und p. 202 ff.; Ges. Werke, Bd. 12, Paragr. 164 ff. und 183 ff.)

DOGMA UND NATÜRLICHE SYMBOLE

DER erste dieser Träume – der dem Kirchentraum vorangehende – spricht von einer Zeremonie, durch die ein Affe wiederhergestellt werden soll. Es würde zuviele Einzelheiten erfordern, diesen Punkt genügend zu erklären. Ich muß mich deshalb auf die bloße Feststellung beschränken, daß der «Affe» sich auf die instinktive Persönlichkeit des Träumers bezieht¹, die er zugunsten einer ausschließlich intellektuellen Einstellung vernachlässigt hatte. Der Erfolg davon war, daß seine Triebe ihn überwältigten und ihn von Zeit zu Zeit mit unbeherrschbarer Macht überfielen. Die «Wiederherstellung» des Affen bedeutet den Wiederaufbau der instinktiven Persönlichkeit innerhalb des Rahmens der Bewußtseinshierarchie. Solch eine Wiederherstellung ist nur möglich, wenn wichtige Veränderungen der bewußten Einstellung sie begleiten. Der Patient hatte natürlich Angst vor den Tendenzen des Unbewußten, weil sie sich ihm bis dahin in ihrer ungünstigsten Form gezeigt hatten. Der Kirchentraum, der darauf folgt, stellt einen Versuch dar, im Schutze einer Kirchenreligion Zuflucht vor dieser Angst zu suchen. Der dritte Traum, der von der «Verwandlung von Tieren in menschliche Wesen» spricht, setzt offensichtlich das Thema des ersten fort, d. h. der Affe wird lediglich zu dem Zwecke wiederhergestellt, um später in ein menschliches Wesen verwandelt zu werden. Der Patient wäre dann ein Anderer, was besagen will, daß er sich durch die Reintegration seiner bis dahin abgespaltenen Instinktivität einer wichtigen Veränderung unterziehen muß und so zu einem neuen Menschen gemacht wird. Der moderne Geist hat jene alten Wahrheiten vergessen, welche von dem Tod des alten Adam, von der Erschaffung eines neuen Menschen, von der geistigen Wiedergeburt und ähnlichen altmodi-

1. (Vgl. *Psychologie und Alchemie*. 1952, p. 193 f. Ges. Werke, Bd. 12, Paragr. 175.)

schen «mystischen Absurditäten» reden. Mein Patient, als moderner Wissenschaftler, wurde mehr als einmal von Panik ergriffen, wenn er realisierte, wie sehr er von solchen Gedanken innerlich gepackt war. Er hatte Angst, irrsinnig zu werden, während der Mensch 2000 Jahre früher solche Träume willkommen heißen hätte, in der frohen Hoffnung auf eine geistige Wiedergeburt und Erneuerung des Lebens. Aber unsere moderne Einstellung blickt stolz auf die Nebel von Aberglauben und mittelalterlicher oder primitiver Leichtgläubigkeit zurück und vergißt vollständig, daß wir die ganze Vergangenheit in den tieferen Stockwerken des Wolkenkratzers unseres rationalen Bewußtseins mit uns tragen. Ohne diese tieferen Schichten hängt unser Geist in der Luft. Kein Wunder, daß er nervös wird. Die wahre Geschichte des Geistes ist nicht in gelehrten Büchern aufbewahrt, sondern in dem lebenden, seelischen Organismus jedes Einzelnen.

Ich muß jedoch zugeben, daß die Idee der Erneuerung Formen annahm, die einen modernen Geist tatsächlich schockieren konnten. Es ist wirklich schwierig, wenn nicht unmöglich, das, was wir als «Wiedergeburt» verstehen, mit der Form zusammenzubringen, in der die Träume sie schildern. Aber bevor wir auf die angedeutete, seltsame und unerwartete Verwandlung eingehen, müssen wir uns noch mit dem anderen offensichtlich religiösen Traum befassen, den ich schon erwähnte.

Während der Kirchentraum in der langen Serie ziemlich am Anfang steht, gehört der folgende Traum zu den späteren Stadien des Prozesses. Der wörtliche Text lautet:

«Ich komme in ein besonders weihesvolles Haus, das ‚Haus der Sammlung‘. Im Hintergrund sind viele Kerzen, die in einer besonderen Form mit vier nach oben zulaufenden Spitzen angeordnet sind. Außen an der Türe des Hauses steht ein alter Mann. Es gehen Leute hinein. Sie sprechen nichts und stehen regungslos, um sich innerlich zu sammeln. Der Mann an der Türe sagt von den Besuchern des Hauses: ‚Sobald sie wieder heraustreten, sind sie rein.‘ Nun gehe ich selbst in das Haus hinein und kann mich ganz konzentrieren. Da spricht eine Stimme: ‚Was du tust, ist gefährlich. Die Religion ist nicht die Steuer, die du bezahlen sollst, um das Bild der Frau entbehren zu können, denn dieses Bild ist unentbehrlich. Wehe denen, welche die Religion als Ersatz für eine andere Seite des Lebens der Seele gebrauchen; sie sind im Irrtum und werden verflucht sein. Kein Ersatz ist die Religion, sondern

sie soll als letzte Vollendung zur anderen Tätigkeit der Seele hinzukommen. Aus der Fülle des Lebens sollst du deine Religion gebären, nur dann wirst du selig sein!' Bei dem besonders laut gesprochenen letzten Satz höre ich ferne Musik, einfache Akkorde auf einer Orgel. Etwas daran erinnert an das Feuerzaubermotiv von Wagner. Als ich nun aus dem Hause trete, da sehe ich einen brennenden Berg, und ich fühle, 'ein Feuer, das nicht gelöscht werden kann, ist ein heilige Feuer' ².»

Der Patient ist tief beeindruckt von diesem Traum. Er ist für ihn ein feierliches und bedeutsames Erlebnis, eines von mehreren, die eine tiefgreifende Veränderung in seiner Einstellung dem Leben und der Menschheit gegenüber zustande brachten.

Es ist nicht schwer zu sehen, daß dieser Traum eine Parallele zum Kirchentraum bildet. Nur ist diesmal die Kirche zu einem «Hause der Feierlichkeit» und der «inneren Sammlung» geworden. Es finden sich keine Andeutungen von Zeremonien oder von anderen bekannten Attributen der katholischen Kirche, mit der einzigen Ausnahme der brennenden Kerzen, welche in einer, vielleicht dem katholischen Kult entstammenden, symbolischen Form angeordnet sind ³. Sie bilden vier Pyramiden oder Spitzen, welche möglicherweise die Schlußvision des brennenden Berges vorwegnehmen. Die Erscheinung der Zahl Vier indessen kommt häufig in den Träumen des Patienten vor und spielt eine sehr wichtige Rolle. Das heilige Feuer bezieht sich auf BERNARD SHAW'S *Heilige Johanna*, wie der Träumer selbst bemerkt. Das «unauslöschbare» Feuer ist andererseits ein wohlbekanntes Attribut der Gottheit, nicht nur im Alten Testament, sondern auch, als Allegorie Christi, in einem nichtkanonischen Herrenwort in den *Homilien* des ORIGENES erwähnt: «Ait autem ipsi Salvator: qui iuxta me est, iuxta ignem est, qui longe est a me, longe est a regno ⁴.» Seit HERAKLIT ist das Leben dargestellt worden als ein pyr aeizoon, ein ewig lebendiges Feuer, und da Christus sich selbst als «Das Leben» bezeichnet, ist das nichtkanonische

2. (Vgl. I. c., p. 270 f., Paragr. 293).

3. Einem Bischof sind vier Kerzen für eine private Messe erlaubt. Ebenso haben gewisse Formen von feierlicheren Messen, wie z. B. die Missa cantata, vier Kerzen, während noch höhere Formen sechs und sieben verwenden.

4. ORIGENES, *In Jeremiam homilia*. XX, 3. In: MIGNE, *Patr. gr.*, T. 13, col. 532. («Der Erlöser sagt ihm nämlich: Wer immer mir nahe ist, ist nahe dem Feuer; wer immer mir fern ist, ist ferne dem Reich.»)

Wort verständlich. Das Feuersymbol mit der Bedeutung von «Leben» paßt in den Rahmen des Traumes, welcher betont, daß die «Fülle des Lebens» die einzige legitime Quelle der Religion sei. So haben die vier feurigen Spitzen beinahe die Funktion einer Ikone, welche die Gegenwart der Gottheit oder einer ähnlichen, resp. gleichwertigen Wesenheit anzeigt. Im System der Barbelioten umstehen den Autogenēs, den aus sich selbst Geborenen oder Unerschaffenen, vier Lichter⁵. Diese eigenartige Figur dürfte auch dem Monogenēs der koptischen Gnosis des *Codex Brucianus* entsprechen. Der Monogenēs ist dort ebenfalls als Quaternitätssymbol gekennzeichnet.

Wie ich schon vorhin erwähnte, spielt die Vierzahl in diesen Träumen eine wichtige Rolle und weist immer auf eine Idee hin, die der pythagoräischen *Tetraktys* verwandt ist⁶.

Das Quaternarium oder die Quaternität hat eine lange Geschichte. Sie erscheint nicht nur in der christlichen Ikonologie und mystischen Spekulation⁷, sondern sie spielt eine vielleicht noch größere Rolle in

5. IRENAEUS, *Adversus haereses*. I, 29, 2. In: E. KLEBBA, *Des heiligen Irenaeus fünf Bücher gegen die Haeresien*. 1912, p. 82.

6. Siehe E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen* (2. Aufl. 1856—1868), worin alle Quellen gesammelt sind. Die «Vier ist die Quelle und die Wurzel der ewigen Natur.» (I, p. 291.) Nach PLATO stammt der Körper aus der «Vier». Den Neuplatonikern zufolge bezeichnete PYTHAGORAS selber die Seele als ein Quadrat (ZELLER, III, II, p. 120).

7. Die «Vier» erscheint in der christlichen Ikonologie hauptsächlich in der Gestalt der vier Evangelisten und ihrer Symbole, angeordnet in einer «Rose», einem Kreis oder einer Melothesia, oder als Tetramorphus, z. B. im *Hortus deliciarum* der HERRAD VON LANDSPERG, und in Werken mystischer Spekulation: Ich erwähne nur: 1. JAKOB BOEHME, *Vierzig Fragen von der Seele*. 2. HILDEGARD VON BINGEN, *Codex Luccensis*, fol. 372, und *Codex Heidelbergensis*, Scivias, *Darstellungen des mystischen Universums*; vgl. CH. SINGER, *Studies in the History and Method of Science*. 3. Die bemerkenswerten Zeichnungen von OPICINUS DE CANISTRIS im *Codex Palatinus Latinus* 1993, Vatikan; vgl. R. SALOMON, *Opicinus de Canistris, Weltbild und Bekenntnisse eines avignonesischen Klerikers des 14. Jahrhunderts*. 4. HEINRICH KHUNRAT, *Von hylealischen, das ist primaterialischen catholischen, oder allgemeinem natürlichen Chaos*. 1597, p. 204 und p. 281. Er sagt hier, die «Monas catholica» entstehe von der Rotation des «Quaternarium». Die Monas wird gedeutet als ein Bild und eine Allegoria Christi. Weiteres Material in H. KHUNRAT, *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae*, 1604. 5. Die Spekulationen über das Kreuz. («de quatuor . . . generibus arborum facta fuisse refertur crux» — es wird gesagt, das Kreuz sei aus vier Holzarten gemacht worden.) Vgl. BERNARDUS, *Vitis Mystica*. cap. XLVI, in: MIGNE, *Patr. lat.*, T. 184, col. 732; vgl. W. MEYER, *Die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus*, 1881, p. 7. Bezüglich der Quaternität siehe auch DUNBAR, *Symbolism in Medieval Thought and its Consummation in the Divine Comedy*. 1929.

der gnostischen Philosophie⁸ und von da an durch das ganze Mittelalter hindurch bis ins 18. Jahrhundert⁹.

In dem von uns behandelten Traum erscheint die Quaternität als der bedeutsamste Exponent des vom Unbewußten geschaffenen religiösen Kultes¹⁰. Der Träumer betritt das «Haus der Sammlung» allein, anstatt mit einem Freund, wie im Kirchentraum. Darinnen trifft er einen alten Mann, der schon in einem früheren Traum als der *Weise* erschienen war, und der damals eine besondere Stelle auf der Erde als diejenige bezeichnet hatte, wo der Träumer hingehöre. Der alte Mann erklärt, daß der Kult ein Reinigungsritual sei. Es ist jedoch aus dem Traumtext nicht zu ersehen, was für eine Art von Reinigung gemeint ist, oder wovon sie zu reinigen hat. Der einzige Ritus, der wirklich stattfindet, scheint eine Konzentration oder Meditation zu sein, welche zu dem ekstatischen Phänomen der *Stimme* führt. Die Stimme kommt in dieser Traumserie oft vor. Sie gibt immer eine autoritative Erklärung oder einen Befehl entweder von erstaunlichem common sense oder aber

8. Ich verweise auf die Systeme von ISIDORUS, VALENTINUS, MARCUS und SECUNDUS. Ein äußerst lehrreiches Beispiel ist die Symbolik des Monogenēs im *Codex Brucianus* (Bruce Ms. 96, Bodleian Libr., Oxford. In: C. A. BAYNES, *A Coptic Gnostic Treatise* 1933, pp. 59 und 70 ff.)

9. Ich verweise auf die mystischen Spekulationen über die vier Wurzeln (ΕΜΠΕΔΟΚΛΕΣ' ἑξῶματα) = die vier Elemente und die vier Qualitäten (feucht, trocken, warm, kalt), die der alchemistischen Philosophie eigentümlich sind. Darstellung in PETRUS BONUS, *Pretiosa Margarita Novella*, 1546. Ein «Artis metallica schema», basierend auf einer Quaternatio in JOANNES AUG. PANTHEUS, *Ars Transmutationis Metallica* 1519, p. 5; eine «quaternatio elementorum» und von chemischen Prozessen in RAYMUNDUS LULLIUS, *Theorica et Practica (Theatrum Chemicum)*, IV, 1613, p. 174. Symbole der vier Elemente in M. MAJER, *Scrutinium Chymicum*, 1687. Derselbe Autor hat einen interessanten Traktat geschrieben: *De Circulo Physico Quadrato*, 1616. Ähnliche Symbolik in MYLIUS, *Philosophia Reformata*, 1622. Darstellungen der Hermetischen Erlösung (aus REUSNERS *Pandora* von 1588 und aus dem *Codex Germanicus Monacensis* 598) in Form einer Tetras mit den Symbolen der Evangelisten in: *Psychologie und Alchemie*, Abb. 231 und 232; über die Symbolik der «Vier» ebenda pp. 300 ff. Ges. Werke, Bd. 12, Paragr. 327 ff. Weiteres Material in H. KUEKELHAUS, *Urzahl und Gebärde*. 1934. Oestliche Parallelen in H. ZIMMER, *Kunstform und Yoga in indischen Kultbild*. 1926; WILHELM und JUNG, *Das Geheimnis der goldenen Blüte* 1957. Die Literatur über die Kreuz-Symbolik gehört ebenfalls in diesen Zusammenhang.

10. Dieser Satz klingt vielleicht anmaßlich, insofern ich zu vergessen scheine, daß es sich zunächst um einen einzigen und einmaligen Traum handelt, aus dem man keine zu weitreichenden Schlüsse ziehen darf. Meine Schlußfolgerung gründet sich aber nicht etwa nur auf diesen Traum, sondern auf viele ähnliche Erfahrungen, auf die ich a. a. O. schon hingewiesen habe.

von philosophisch bedeutsamer Anspielung. Es ist fast immer eine endgültige Feststellung; gewöhnlich kommt sie gegen Ende eines Traumes und ist in der Regel so klar und überzeugend, daß der Träumer kein Gegenargument findet. Was die Stimme sagt, hat tatsächlich so sehr den Charakter unwiderleglicher Wahrheit, daß es kaum anders als eine zwingende Schlußfolgerung aus einer langen unbewußten Überlegung und Abwägung von Argumenten zu verstehen ist. Öfters geht die Stimme von einer gebieterischen Gestalt aus, z. B. von einem militärischen Befehlshaber, oder dem Kapitän eines Schiffes, oder einem alten Arzt. Manchmal ist einfach eine Stimme da, die scheinbar von nirgends herkommt. Es war interessant zu sehen, wie dieser intellektuelle und skeptische Mann die Stimme aufnahm; oft paßte sie ihm gar nicht, und doch nahm er sie an, ohne zu fragen, ja sogar in Demut. So enthüllte die Stimme sich im Laufe mehrerer hundert sorgfältig niedergeschriebener Träume als eine wichtige und sogar entscheidende Vertreterin des Unbewußten. Da der Patient keineswegs der einzige von mir beobachtete Fall ist, welcher das Phänomen der Stimme in Träumen wie auch in besonderen Bewußtseinszuständen gezeigt hat, muß ich die Tatsache anerkennen, daß das Unbewußte zu Zeiten fähig ist, eine Intelligenz und Zweckgerichtetheit zu manifestieren, welche der zur Zeit möglichen bewußten Einsicht überlegen sind. Ohne Zweifel ist diese Tatsache ein grundlegendes religiöses Phänomen, das hier an einem Fall beobachtet wurde, dessen bewußte geistige Haltung kaum der Hervorbringung religiöser Phänomene fähig schien. Ich habe nicht selten in andern Fällen ähnliche Beobachtungen gemacht, und ich muß gestehen, daß ich nicht imstande bin, die Tatsachen in anderer Weise zu formulieren. Ich bin oft dem Einwand begegnet, daß die von der Stimme vertretenen Gedanken nichts anderes seien als die Gedanken des Individuums selbst. Das mag sein; aber ich würde einen Gedanken nur dann meinen eigenen nennen, wenn *ich* ihn gedacht habe, ebenso wie ich Geld nur dann als mein eigenes bezeichnen würde, wenn ich es bewußt und legitim erworben habe. Wenn jemand mir das Geld als Geschenk gibt, werde ich zu meinem Wohltäter sicherlich nicht sagen: «Ich danke dir für *mein* Geld», obwohl ich nachher zu einer dritten Person sagen könnte: «Dies ist mein eigenes Geld.» Mit der Stimme bin ich in einer ähnlichen Lage. Die Stimme gibt mir gewisse Inhalte, genau so, wie ein Freund mir seine Ideen mitteilen würde. Es wäre weder an-

ständig noch wahrheitsgemäß, sondern ein Plagiat, zu behaupten, daß was *er* sagt, ursprünglich und zuerst meine eigenen Ideen gewesen seien.

Das ist der Grund, weshalb ich unterscheide zwischen dem, was ich durch meine eigene bewußte Anstrengung geschaffen oder erworben habe, und dem, was klar und unmißverständlich eine Schöpfung des Unbewußten ist. Man mag dagegen einwenden, das sogenannte Unbewußte sei lediglich meine eigene Psyche, und deshalb erübrige sich eine solche Unterscheidung. Aber ich bin keineswegs davon überzeugt, daß das Unbewußte tatsächlich nur *meine* Psyche ist, denn der Begriff «Unbewußtes» bedeutet, daß ich seiner nicht einmal bewußt bin. Der Begriff des Unbewußten ist tatsächlich eine bloße Annahme zum Zwecke der Bequemlichkeit. In Wirklichkeit bin ich *unbewußt* darüber – mit anderen Worten, ich weiß überhaupt nicht, wo die Stimme ihren Ursprung hat. Ich bin nicht nur unfähig, das Phänomen willentlich hervorzubringen, sondern ich bin auch unfähig, den Inhalt der Botschaft vorher zu wissen. Unter solchen Bedingungen wäre es vermessen, den Faktor, der die Stimme hervorbringt, als *mein* Unbewußtes oder als *meinen* Geist zu bezeichnen. Es wäre mindestens nicht genau. Die Tatsache, daß man die Stimme im eigenen Traum wahrnimmt, beweist gar nichts, denn man kann auch die Straßengeräusche wahrnehmen, und es würde niemandem einfallen, solche als die *eigenen* zu bezeichnen.

Es gibt nur eine einzige Bedingung, unter der man die Stimme legitimerweise die *eigene* nennen könnte, wenn man nämlich annimmt, die bewußte Persönlichkeit sei der Teil eines Ganzen oder ein kleinerer Kreis, der in einem größeren enthalten ist. Ein kleiner Bankangestellter, der seinem Freund die Stadt zeigt und auf das Bankgebäude hinweist mit den Worten: «Und das hier ist *meine* Bank», macht von demselben Vorrecht Gebrauch.

Wir können annehmen, daß die menschliche Persönlichkeit aus zweierlei besteht: erstens aus dem Bewußtsein und allem, was dieses umfaßt, und zweitens aus einem unbestimmbar großen Hinterland unbewußter Psyche. Die bewußte Persönlichkeit kann mehr oder weniger klar bestimmt und abgegrenzt werden; wenn es sich aber um die Gesamtheit der menschlichen Persönlichkeit handelt, muß die Unmöglichkeit einer vollständigen Beschreibung zugegeben werden. Mit anderen Worten, es gibt unvermeidlicherweise ein unbegrenzbares und un-

definierbares, zusätzliches Etwas zu jeder Persönlichkeit, insofern als letztere aus einem bewußten, beobachtbaren Teil besteht, welcher gewisse Faktoren nicht enthält, deren Existenz wir jedoch gezwungen sind anzunehmen, um gewisse Tatsachen zu erklären. Die unbekannten Faktoren bilden das, was wir als den unbewußten Anteil der Persönlichkeit bezeichnen.

Wir können nicht wissen, woraus diese Faktoren bestehen, denn wir können nur ihre Wirkungen beobachten. Wir nehmen an, daß sie eine psychische Natur haben, vergleichbar jener der bewußten Inhalte; aber eine Sicherheit in dieser Hinsicht gibt es nicht. Wenn wir eine solche Analogie voraussetzen, können wir es kaum vermeiden, weitere Schlüsse zu ziehen. Da seelische Inhalte nur insoweit bewußt und wahrnehmbar sind, als sie mit einem Ego assoziiert sind, könnte das Phänomen der Stimme mit seinem stark persönlichen Charakter möglicherweise ebenfalls von einem Ego-Zentrum ausgehen, das jedoch nicht identisch wäre mit dem bewußten Ich. Eine solche Schlußfolgerung ist erlaubt, wenn wir das Ich auffassen als untergeordnet oder enthalten in einem übergeordneten Selbst als dem Zentrum der ganzen, unbegrenzten und undefinierbaren psychischen Persönlichkeit.

Ich bin kein Freund von philosophischen Argumenten, die sich mit ihren selbsterfundenen Komplikationen amüsieren. Wenn auch meine Überlegung spitzfindig zu sein scheint, so ist sie doch wenigstens ein wohlgemeinter Versuch, beobachtete Tatsachen zu formulieren. Man könnte z. B. ganz einfach sagen: da wir nicht alles wissen, enthält praktisch jede Erfahrung, jede Tatsache oder jedes Objekt etwas Unbekanntes. Wenn wir also von der Totalität einer Erfahrung sprechen, kann sich das Wort «Totalität» nur auf den bewußten Teil der Erfahrung beziehen. Da wir nicht annehmen können, daß unsere Erfahrung die Totalität des Objekts umfasse, ist es klar, daß dessen absolute Totalität notwendigerweise den Teil enthalten muß, der nicht erfahren wurde. Dasselbe gilt, wie ich schon gesagt habe, von jeder Erfahrung und auch von der Psyche, deren absolute Totalität auf alle Fälle einen wesentlich größeren Umfang hat als das Bewußtsein. Mit andern Worten, die Psyche macht keine Ausnahme von der allgemeinen Regel, daß das Wesen des Universums nur insoweit festgestellt werden kann, als unser psychischer Organismus es erlaubt.

Meine psychologische Erfahrung hat mir immer wieder gezeigt, daß

gewisse Inhalte von einer Psyche herkommen, die vollständiger ist als das Bewußtsein. Sie enthalten oft eine überlegene Analyse oder Einsicht oder ein Wissen, welche das jeweilige Bewußtsein nicht hervorzubringen vermöchte. Wir haben ein passendes Wort für solche Vorkommnisse – *Intuition*. Wenn man es ausspricht, haben die meisten Leute das angenehme Gefühl, als ob damit irgend etwas gesagt wäre. Aber sie ziehen nie in Betracht, daß man eine Intuition nicht *macht*. Im Gegenteil, sie kommt immer von selbst; man *hat* einen *Einfall*, der von selbst entstanden ist, und man kann ihn nur dann erwischen, wenn man schnell genug zur Hand ist.

Infolgedessen erkläre ich die Stimme im Traum von dem weihetvollen Haus als das Produkt der vollständigeren Persönlichkeit, zu welcher die bewußte Seite des Träumers als ein Teil gehört. Und ich bin der Ansicht, daß dies der Grund dafür sei, warum die Stimme eine Intelligenz und eine Klarheit zeigt, die dem gleichzeitigen Bewußtsein des Träumers überlegen sind. Diese Überlegenheit begründet die unbedingte Autorität der Stimme.

Die Botschaft enthält eine bemerkenswerte Kritik an der Einstellung des Träumers. Im Kirchentraum hat er einen Versuch gemacht, die beiden Seiten des Lebens durch eine Art billigen Kompromisses zu vereinigen. Wie wir wissen, war die unbekannte Frau, die Anima, damit nicht einverstanden und verschwand von der Bildfläche. In diesem Traum aber scheint die Stimme den Platz der Anima eingenommen zu haben; sie erhebt allerdings nicht einen bloß gefühlsmäßigen Protest, sondern gibt eine meisterhafte Erklärung über zwei Arten von Religion ab. Dieser Konstatierung zufolge neigt der Träumer dazu, die Religion als einen Ersatz für das «Bild der Frau» zu benutzen, wie der Text sagt. Das Wort «Frau» bezieht sich auf die Anima. Das wird durch den nächsten Satz erhellt, welcher von Religion spricht, die benutzt wird als Ersatz für «die andere Seite des Lebens der Seele». Die Anima ist die «andere Seite», wie ich zuvor erklärt habe. Sie stellt die weibliche Minderheit dar, die unter der Schwelle des Bewußtseins verborgen ist, mit andern Worten: das Unbewußte. Die Kritik würde also lauten: «Du versuchst es mit der Religion, um deinem Unbewußten zu entfliehen. Du benutzt sie als Ersatz für einen Teil des Lebens deiner Seele. Aber Religion ist die Frucht und der Höhepunkt der Vollständigkeit des Lebens, d. h. eines Lebens, welches beide Seiten enthält.»

Ein sorgfältiger Vergleich mit anderen Träumen derselben Serie zeigt mißverständlich, was die «andere Seite» ist. Der Patient versuchte beständig, seinen *Gefühlsbedürfnissen* auszuweichen. Er befürchtete nämlich, sie könnten ihn in Unannehmlichkeiten bringen, ihn z. B. in die Ehe und in andere Verantwortlichkeiten wie Liebe, Hingabe, Treue, Vertrauen, gefühlsmäßige Abhängigkeit und allgemeine Unterwerfung unter die Bedürfnisse der Seele verwickeln. All dieses hatte nichts zu tun mit Wissenschaft oder einer akademischen Karriere; und überdies war das Wort «Seele» nichts als eine intellektuelle Unanständigkeit, die man sich unmöglich zuschulden kommen lassen konnte.

Das «Geheimnis» der Anima ist die religiöse Anspielung – ein großes Rätsel für meinen Patienten, der natürlicherweise von Religion nichts anderes wußte, als daß sie eine Konfession sei. Und er wußte auch, daß die Religion ein Ersatz sein konnte für gewisse unangenehme gefühlsmäßige Ansprüche, um die man vielleicht herumkäme durch kirchliche Devotion. Die Vorurteile unseres Zeitalters werden in den Befürchtungen unseres Träumers sichtbar wiedergespiegelt. Die Stimme andererseits ist unorthodox, sie ist sogar schockierend unkonventionell: sie nimmt die Religion ernst, stellt sie an die Spitze des Lebens, eines Lebens, das «beide Seiten» enthält, und zerstört so die teuersten intellektuellen und rationalistischen Vorurteile. Das war ein solcher Umsturz, daß mein Patient öfters Angst hatte, er könnte verrückt werden. Nun, da wir den durchschnittlichen Intellektuellen von heute und gestern kennen, vermögen wir seine mißliche Lage wohl mitzufühlen. Das «Bild der Frau», mit anderen Worten, das Unbewußte ernsthaft in Betracht ziehen – welche Niederlage für den aufgeklärten common sense¹¹!

Ich begann die persönliche Behandlung, nachdem er die erste Serie von etwa 350 Träumen beobachtet hatte. Er litt damals an einer heftigen Reaktion infolge seiner inneren Erlebnisse. Er wäre am liebsten vor seinem eigenen Abenteuer davongelaufen. Aber glücklicherweise hatte der Mann «religio», d. h. er «berücksichtigte seine Erfahrung

11. Ich verweise den Leser auf CLAUDIUS POPELIN, *Le Songe de Poliphile ou Hypnérotomachie de Frère Francesco Colonna*. 1883. Dieses Buch ist vermutlich von einem Kleriker des 15. Jahrhunderts geschrieben. Es ist ein ausgezeichnetes Beispiel eines «Anima-Romans». Siehe auch L. FIERZ-DAVID, *Der Liebestraum des Poliphilo*. 1947.

sorgfältig», und er hatte genug Pistis oder Loyalität zu seiner Erfahrung, so daß er dabeizubleiben und sie fortzusetzen vermochte. Er hatte den großen *Vorteil, neurotisch zu sein*, und so kam jedesmal, wenn er versuchte, seiner Erfahrung untreu zu werden oder die Stimme zu verleugnen, der neurotische Zustand sogleich zurück. Er konnte «das Feuer nicht löschen», und schließlich mußte er den unbegreiflich numinosen Charakter seiner Erfahrung zugeben. Er mußte bekennen, daß das unauslöschbare Feuer «heilig» war. Das war die *conditio sine qua non* seiner Heilung.

Man könnte vielleicht diesen Fall für eine Ausnahme halten, insofern als annähernd vollständige Menschen Ausnahmen sind. Es ist eine Tatsache, daß die große Mehrheit gebildeter Leute aus fragmentarischen Persönlichkeiten besteht und daß eine Menge von Ersatzmitteln an Stelle der wahren Güter gebraucht werden. Aber Fragment zu sein, bedeutete für diesen Mann eine Neurose, und es bedeutet dasselbe noch für eine große Anzahl anderer Menschen. Was man gewöhnlich und im allgemeinen «Religion» nennt, ist zu einem so erstaunlichen Grade ein Ersatz, daß ich mich ernsthaft frage, ob diese Art von Religion, die ich lieber als Konfession bezeichnen möchte, nicht eine wichtige Funktion in der menschlichen Gesellschaft habe. Sie hat den offensichtlichen Zweck, *unmittelbare Erfahrung* zu ersetzen durch eine Auswahl passender Symbole, die in ein fest organisiertes Dogma und Ritual eingekleidet sind. Die katholische Kirche erhält sie aufrecht durch ihre absolute Autorität, die protestantische «Kirche» (wenn man diesen Begriff noch anwenden kann) durch Betonung des Glaubens an die evangelische Botschaft. Solange diese beiden Prinzipien Wirksamkeit haben, sind die Menschen erfolgreich verteidigt gegen die *unmittelbare* religiöse Erfahrung¹². Ja sie können sich sogar, wenn ihnen trotzdem etwas Unmittelbares zustoßen sollte, an die Kirche wenden, denn diese kann entscheiden, ob die Erfahrung von Gott kam oder vom Teufel, ob man sie annehmen oder verwerfen soll.

In meinem Beruf bin ich einigen Menschen begegnet, welche solche eine unmittelbare Erfahrung gehabt haben und sich der Autorität

12. Die Gewänder sind nicht nur Schmuck, sondern auch Schutz für den zelebrierenden Priester. Die «Furcht Gottes» ist keine grundlose Metapher, denn dahinter steht eine entsprechende Phänomenologie. Vgl. dazu 2. Mos., 20, 18 f.

kirchlicher Entscheidung nicht unterwerfen wollten oder konnten. Ich mußte sie durch Krisen und leidenschaftliche Konflikte begleiten, durch die Angst vor dem Wahnsinn, durch verzweifelte Verwirrungen und Depressionen, die zugleich grotesk und furchtbar waren, so daß ich völlig überzeugt bin von der außerordentlichen Wichtigkeit des Dogmas und des Rituals, zum mindesten als *Methoden geistiger Hygiene*. Wenn der Patient ein praktizierender Katholik ist, rate ich ihm ohne Ausnahme, zu beichten und zu kommunizieren, um sich vor der unmittelbaren Erfahrung zu schützen, die leicht zuviel für ihn werden könnte. Mit Protestanten ist es gewöhnlich nicht so leicht, weil Dogma und Ritual so blaß und schwach geworden sind, daß sie ihre Wirksamkeit in hohem Grade verloren haben. In der Regel gibt es ja auch keine Beichte, und die Pfarrer teilen die allgemeine Abneigung gegen psychologische Probleme und unglücklicherweise auch die allgemeine psychologische Unwissenheit. Der katholische geistliche Ratgeber hat öfters mehr psychologisches Geschick und etwa auch tiefere Einsicht. Protestantische Pfarrer sind überdies durch ein wissenschaftliches Training an einer theologischen Fakultät gegangen, das wegen seines kritischen Geistes die Naivität des Glaubens untergräbt, wohingegen die überwältigende historische Tradition in der Erziehung eines katholischen Priesters die Autorität der Institution zu verstärken pflegt.

Als Arzt könnte ich leicht dem sogenannten «wissenschaftlichen» Glauben anhängen, welcher die Inhalte einer Neurose für nichts als verdrängte infantile Sexualität oder Machttrieb hält. Durch eine solche Entwertung seelischer Inhalte wäre es bis zu einem gewissen Grade möglich, eine Anzahl von Patienten vor dem Risiko unmittelbarer Erfahrung zu schützen. Aber ich weiß, daß diese Theorie nur teilweise wahr ist, was bedeutet, daß sie nur gewisse Aspekte der neurotischen Psyche erfaßt. Ich kann aber meinem Patienten nichts sagen, wovon ich selbst nicht völlig überzeugt bin.

Nun könnte man mir sagen: «Aber wenn Sie Ihrem praktizierenden Katholiken raten, zu seinem Priester zu gehen um zu beichten, so sagen Sie ihm auch etwas, was Sie nicht glauben», vorausgesetzt, daß ich Protestant bin.

Um auf dieses kritische Problem einzugehen, muß ich zunächst erklären, daß ich – wenn ich es irgend vermeiden kann – niemals meinen Glauben predige. Werde ich danach gefragt, so stehe ich sicherlich zu

meinen Überzeugungen, die nicht über das hinausgehen, was ich für mein Wissen halte. Ich bin überzeugt von dem, was ich *weiß*. Alles andere ist Hypothese, und darüber hinaus kann ich eine Unmenge von Dingen dem Unbekannten überlassen. Sie quälen mich nicht. Aber sie würden mich bestimmt zu quälen anfangen, wenn ich fühlte, daß ich etwas davon wissen *sollte*. Wenn daher ein Patient von dem ausschließlich sexuellen Ursprung seiner Neurose überzeugt ist, so würde ich ihn in seiner Meinung nicht stören, weil ich weiß, daß eine solche Überzeugung, besonders wenn sie tief verwurzelt ist, eine ausgezeichnete Verteidigung bedeutet gegen den Ansturm des furchtbaren Doppelsinns unmittelbarer Erfahrung. Solange eine solche Verteidigung wirksam ist, werde ich sie nicht niederreißen, da ich weiß, daß mächtige Gründe dafür vorhanden sein müssen, daß der Patient in einem so engen Kreise denken muß. Aber wenn seine Träume anfangen sollten, die schützende Theorie zu zerstören, muß ich die umfänglichere Persönlichkeit unterstützen, wie ich es in dem geschilderten Traumfall getan habe. In derselben Weise und aus demselben Grunde befürworte ich die Hypothese des praktizierenden Katholiken, solange sie ihm hilft. In beiden Fällen unterstütze ich ein Verteidigungsmittel gegen ein schweres Risiko, ohne die akademische Frage zu stellen, ob die Art der Verteidigung mehr oder weniger eine letzte Wahrheit sei. Ich bin froh, wenn und solange sie wirkt.

Bei unserem Patienten war die katholische Schutzmauer, schon lange ehe ich den Fall auch nur gesehen hatte, niedergebrochen. Er würde mich ausgelacht haben, wenn ich ihm geraten hätte, zu beichten oder etwas Ähnliches zu tun, ebenso wie er über die Sexualtheorie lachte, die ihm auch nicht aufrecht erhalten zu werden brauchte. Aber ich ließ ihn immer merken, daß ich ganz auf der Seite der *Stimme* war, die ich als einen Teil seiner zukünftigen größeren Persönlichkeit erkannte, dazu bestimmt, ihn von seiner Einseitigkeit zu befreien.

Für eine gewisse, durch aufgeklärten Rationalismus gekennzeichnete, intellektuelle Mittelmäßigkeit ist eine die Dinge vereinfachende wissenschaftliche Theorie ein sehr gutes Verteidigungsmittel, wegen des felsenfesten Glaubens des modernen Menschen an alles, was die Aufschrift «wissenschaftlich» trägt. Solch eine Etikette beruhigt den Verstand sogleich, beinahe so gut wie jenes «*Roma locuta causa finita*». (Rom hat gesprochen, die Sache ist erledigt.) An sich hat meines Er-

achtens jede wissenschaftliche Theorie, ganz gleich, wie subtil sie sein mag, vom Standpunkt psychologischer Wahrheit aus weniger Wert als das religiöse Dogma, und zwar aus dem einfachen Grunde, weil eine Theorie notwendigerweise abstrakt und ausschließlich rational ist, während das Dogma eine irrationale Ganzheit durch sein Bild ausdrückt. Diese Methode garantiert eine viel bessere Wiedergabe einer so irrationalen Tatsache wie der psychischen Existenz. Überdies verdankt das Dogma sein Bestehen und seine Form einerseits sogenannten geoffenbarten, unmittelbaren Erfahrungen der «Gnosis»¹³, wie z. B. der Gott-Mensch, das Kreuz, die jungfräuliche Geburt, die unbefleckte Empfängnis, die Trinität usw., und andererseits der unaufhörlichen Zusammenarbeit vieler Geister und vieler Jahrhunderte. Es ist vielleicht nicht ganz klar, warum ich gewisse Dogmen «unmittelbare Erfahrungen» nenne, da ein Dogma in sich selbst ja gerade das ist, was «unmittelbare» Erfahrung ausschließt. Jedoch sind die christlichen Bilder, die ich erwähnte, nicht dem Christentum allein eigentümlich (obschon sie in diesem eine Ausprägung und Sinnerfüllung erfahren haben, die sich mit andern Religionen kaum in Vergleich setzen lassen). Sie begegnen uns ebenso oft in heidnischen Religionen, und außerdem können sie spontan in allen möglichen Variationen wieder erscheinen als psychische Phänomene, so wie sie in ferner Vergangenheit aus Visionen, Träumen und Trancezuständen hervorgegangen sind. Solche Ideen sind niemals erfunden. Sie traten ins Dasein, als die Menschheit noch nicht gelernt hatte, den Geist als zweckgerichtete Tätigkeit zu benutzen. Ehe die Menschen lernten, Gedanken zu produzieren, kamen die Gedanken zu ihnen. Sie *dachten* nicht, sondern *sie nahmen ihre geistige Funktion wahr*. Das Dogma ist wie ein Traum, der die spontane und autonome Tätigkeit der objektiven Psyche, des Unbewußten, spiegelt. Solch ein Ausdruck des Unbewußten ist ein sehr viel wirksameres Schutzmittel gegen weitere unmittelbare Erfahrungen als eine wissenschaftliche Theorie. Die Theorie muß die gefühlsmäßigen Werte der Erfahrung vernachlässigen. Das Dogma ist im Gegenteil höchst ausdrucksvoll gerade in dieser Hinsicht. Eine wissenschaftliche Theorie wird bald von einer andern überholt. Das Dogma dauert ungezählte Jahrhunderte. Der

13. Gnosis als eine besondere Art der Erkenntnis ist nicht mit «Gnostizismus» zu verwechseln.

leidende Gott-Mensch dürfte mindestens 5000 Jahre alt sein, und die Trinität ist wahrscheinlich sogar noch älter.

Das Dogma drückt die Seele vollständiger aus als eine wissenschaftliche Theorie, denn die letztere formuliert lediglich das Bewußtsein. Überdies kann eine Theorie nichts weiter als etwas Lebendiges durch abstrakte Begriffe darstellen. Das Dogma dagegen drückt den lebendigen Prozeß des Unbewußten passend aus in der Form des Dramas von Sünde, Buße, Opfer und Erlösung. Es ist von diesem Gesichtspunkt aus tatsächlich erstaunlich, daß die protestantische Spaltung nicht vermieden werden konnte. Aber da der Protestantismus das Glaubensbekenntnis der abenteuerlustigen, germanischen Stämme geworden ist mit der für sie charakteristischen Neugier, Eroberungssucht und Rücksichtslosigkeit, ist es möglich, daß ihr besonderer Charakter sich mit dem Frieden der Kirche nicht vertrug, wenigstens nicht auf die Dauer. Es sieht aus, als ob sie noch nicht ganz so weit waren, daß sie einen Erlösungsvorgang ertragen und sich einer Gottheit unterwerfen konnten, welche sich sichtbar gemacht hatte im großartigen Aufbau der Kirche. Es war vielleicht zuviel vom Imperium Romanum oder von der Pax Romana in der Kirche, zuviel wenigstens für ihre Energien, die damals und auch heute noch ungenügend domestiziert sind. Möglicherweise tat ihnen eine ungemilderte und weniger beherrschte Gotteserfahrung not, wie es oft geschieht bei abenteuerlustigen und unruhigen Völkern, die zu jung sind für irgendeine Form von Konservatismus oder Domestikation. Sie beseitigten daher die Interzession der Kirche zwischen Gott und Mensch, die einen mehr, die andern weniger. Zufolge der Niederreißung der Schutzmauern hat der Protestant die heiligen Bilder als Ausdruck wichtiger unbewußter Faktoren verloren, zusammen mit dem Ritus, welcher seit undenklichen Zeiten ein sicherer Weg gewesen ist, mit den unberechenbaren Kräften des Unbewußten fertig zu werden. Ein großer Betrag an Energie wurde so befreit und floß sogleich in die alten Kanäle der Neugier und Eroberungssucht, wodurch Europa die Mutter von Drachen wurde, welche den größeren Teil der Erde verschlungen haben.

Seit jenen Tagen ist der Protestantismus ein Treibbeet für Schismen geworden und gleichzeitig für eine rasche Entwicklung von Wissenschaft und Technik, welche das menschliche Bewußtsein dermaßen anzogen, daß es die unberechenbaren Mächte des Unbewußten vergaß.

Die Katastrophe des Krieges von 1914 und die darauf folgenden außerordentlichen Manifestationen einer tiefgreifenden geistigen Störung waren nötig, um Zweifel daran zu erwecken, ob mit dem Geist des weißen Mannes wirklich alles in Ordnung sei. Vor dem Kriegsausbruch 1914 waren wir ganz davon überzeugt gewesen, daß die Welt mit rationalen Mitteln richtig gestellt werden könnte. Jetzt erleben wir das erstaunliche Schauspiel, daß *Staaten* den uralten Anspruch der Theokratie erheben, d. h. den der *Totalität*, der unvermeidlich begleitet ist von der Unterdrückung der freien Meinung. Wir sehen wieder, daß Leute sich gegenseitig die Hälse abschneiden um kindischer Theorien willen, wie das Paradies auf Erden herzustellen sei. Es ist nicht schwer zu sehen, daß die Mächte der Unterwelt – um nicht zu sagen der Hölle –, die früher in einem gigantischen geistigen Gebäude mehr oder weniger erfolgreich angekettet und dienstbar gemacht waren, jetzt eine Staatssklaverei und ein Staatsgefängnis schaffen oder wenigstens zu schaffen versuchen, das jeglichen seelischen oder geistigen Reizes entbehrt. Es gibt nicht wenige Menschen heutzutage, die davon überzeugt sind, daß bloße menschliche Vernunft der enormen Aufgabe, den ausgebrochenen Vulkan zu fesseln, nicht völlig gewachsen ist.

Diese ganze Entwicklung ist Schicksal. Ich würde weder dem Protestantismus noch der Renaissance die Schuld daran geben. Aber eines ist sicher – daß der moderne Mensch, Protestant oder nicht, den Schutz der kirchlichen Mauern, die seit den Tagen Roms sorgfältig aufgerichtet und verstärkt worden waren, weitgehend verloren und wegen dieses Verlustes sich der Zone des weltzerstörenden und weltschaffenden Feuers genähert hat. Das Leben ist schneller und intensiver geworden. Unsere Welt ist erschüttert und durchdrungen von Wellen der Ruhelosigkeit und der Furcht.

Der Protestantismus war, und ist noch, ein großes Risiko, und zu gleicher Zeit eine große Möglichkeit. Wenn er fortfährt, sich als Kirche zu desintegrieren, so hat das den Erfolg, den Menschen all seiner geistigen Sicherungen und Verteidigungsmittel zu entblößen, welche ihn gegen die unmittelbare Erfahrung jener Kräfte sichern, die im Unbewußten auf Befreiung warten. Man blicke auf all die unglaubliche Grausamkeit in unserer sogenannten zivilisierten Welt; es stammt alles aus menschlichem Wesen und aus dessen geistigem Zustand! Man schaue auf die teuflischen Mittel der Zerstörung! Sie sind erfunden von

vollständig harmlosen Gentlemen, von vernünftigen, angesehenen Bürgern, die all das sind, was wir wünschen. Und wenn die ganze Sache in die Luft fliegt und eine unbeschreibliche Hölle der Zerstörung aufreißt, so scheint niemand dafür verantwortlich gewesen zu sein. Es geschieht einfach, und doch ist alles von Menschen gemacht. Aber da jedermann blindlings davon überzeugt ist, daß er nichts ist als sein sehr bescheidenes und unwichtiges Bewußtsein, welches ordentlich seine Pflichten erfüllt und einen mäßigen Lebensunterhalt verdient, merkt niemand, daß diese ganze rational organisierte Masse, die man Staat oder Nation nennt, angetrieben wird von einer anscheinend unpersönlichen, unsichtbaren, aber furchtbaren Macht, die von niemandem und nichts aufgehalten werden kann. Diese schreckliche Macht wird meist erklärt als Furcht vor der benachbarten Nation, von der man annimmt, sie sei von einem böswilligen Teufel besessen. Da niemand fähig ist, zu erkennen, wo und wie stark er selbst besessen und unbewußt ist, projiziert man einfach den eigenen Zustand auf den Nachbarn, und so wird es zu einer heiligen Pflicht, die größten Kanonen und das giftigste Gas zu haben. Das Schlimmste dabei ist, daß man ganz recht hat. Alle Nachbarn werden beherrscht von einer unkontrollierten und unkontrollierbaren Angst, genau wie man selbst. In Irrenanstalten ist es eine wohlbekannte Tatsache, daß Patienten, die an Angst leiden, weit gefährlicher sind, als solche, die von Zorn oder Haß getrieben sind.

Der Protestant ist Gott allein anheimgegeben. Es gibt für ihn keine Beichte, keine Absolution, keine Möglichkeit irgendwelcher Art von sühnendem opus divinum. Er muß seine Sünden allein verdauen, und er ist der göttlichen Gnade, welche durch das Fehlen eines angemessenen Rituals unerreichbar geworden ist, nicht allzu sicher. Dieser Tatsache ist es zu verdanken, daß das protestantische Gewissen wachsam geworden ist, und dieses schlechte Gewissen hat die unangenehme Eigenschaft einer schleichenden Krankheit und versetzt die Menschen in einen Zustand des Unbehagens. Aber dadurch hat der Protestant die einzigartige Chance, sich die Sünde bis zu einem Grade bewußt zu machen, der für die katholische Mentalität kaum erreichbar ist, da Beichte und Absolution immer bereit sind, allzu viel Spannung auszugleichen. Der Protestant dagegen ist seiner Spannung überlassen, welche fortfahren kann, sein Gewissen zu schärfen. Gewissen, und ganz besonders ein schlechtes Gewissen, kann eine Gabe des Himmels sein, eine

wahrhafte Gnade, wenn es benutzt wird zur höheren Selbstkritik. Selbstkritik als introspektive, diskriminierende Tätigkeit ist unerläßlich für jeden Versuch, die eigene Psychologie zu verstehen. Wenn man etwas getan hat, was einem unerklärlich ist, und man sich fragt, was einen dazu veranlaßt haben könnte, braucht man den Antrieb des schlechten Gewissens und die diesem entsprechende unterscheidende Fähigkeit, um den Beweggrund des eigenen Verhaltens zu entdecken. Nur so ist man fähig zu sehen, welche Motive das eigene Handeln beherrschen. Der Stachel des schlechten Gewissens spornt einen sogar an, Dinge zu entdecken, die vorher unbewußt waren, und auf diese Weise kann man die Schwelle des Unbewußten überschreiten und so jener unpersönlichen Kräfte gewahr werden, die den Einzelnen zum unbewußten Instrument des Massenmörders im Menschen machen. Wenn ein Protestant den vollständigen Verlust seiner Kirche überlebt und doch noch Protestant bleibt, d. h. ein Mensch, der Gott gegenüber schutzlos ist und nicht mehr geschirmt durch Mauern oder durch Gemeinschaften, so hat er die einzigartige geistige Möglichkeit der unmittelbaren religiösen Erfahrung.

Ich weiß nicht, ob es mir gelungen ist, verständlich zu machen, was die Erfahrung des Unbewußten meinem Patienten bedeutete. Es gibt indessen keinen objektiven Maßstab für den Wert einer solchen Erfahrung. Wir haben sie als das zu nehmen, was sie demjenigen, der die Erfahrung macht, wert ist. So mag man vielleicht davon beeindruckt sein, daß scheinbar nichtssagende Träume einem intelligenten Menschen etwas bedeuten können. Aber wenn man dessen Aussagen darüber nicht annehmen, oder wenn man sich nicht in seine Lage versetzen kann, sollte man seinen Fall nicht beurteilen. Der *genius religiosus* ist ein Wind, der «wehet wo er will». Es gibt keinen archimedischen Punkt, von dem aus man urteilen könnte, da die Psyche ununterscheidbar ist von ihrer Manifestation. Die Psyche ist das Objekt der Psychologie und unglücklicherweise zugleich auch ihr Subjekt. Über diese Tatsache kommen wir nicht hinweg.

Die wenigen Träume, die ich als Beispiel dessen gewählt habe, was ich «unmittelbare Erfahrung» nenne, sind sicherlich für das ungeübte Auge sehr unscheinbar. Sie sind nicht theatralisch und nur bescheidene Zeugen einer individuellen Erfahrung. Sie würden sich zwar besser präsentieren, wenn ich sie in der Serie aller Träume und zusammen mit

dem Reichtum an symbolischem Material, das im Verlauf des ganzen Prozesses herzugeholt wurde, darstellen könnte. Aber auch die Gesamtheit der Traumreihe könnte sich weder an Schönheit noch an Ausdruckskraft mit irgend einem Teil einer überlieferten Religion messen. Ein Dogma ist immer das Resultat und die Frucht von vielen Geistern und vielen Jahrhunderten. Es ist gereinigt von allem Bizarren, von allem Unzulänglichen und Störenden der individuellen Erfahrung. Aber trotz alledem ist die individuelle Erfahrung, gerade in ihrer Armseligkeit, unmittelbares Leben, sie ist das warme rote Blut, das heute pulsiert. Sie ist für einen Wahrheitssucher überzeugender als die beste Tradition. Unmittelbares Leben aber ist immer individuell, denn das Individuum ist der Lebensträger. Was immer vom Individuum ausgeht, ist in gewisser Weise einmalig, darum vorübergehend und unvollkommen; besonders dann, wenn es sich um spontane seelische Produkte wie Träume und dergleichen handelt. Kein anderer wird dieselben Träume haben, obwohl manch einer dasselbe Problem hat. Aber ebenso, wie es kein Individuum gibt, das zu einem Zustand von absoluter Einzigartigkeit differenziert ist, gibt es auch keine individuellen Schöpfungen von absolut einzigartiger Qualität. Sogar Träume sind zu einem sehr hohen Grade aus kollektivem Material gemacht, ebenso wie in der Mythologie und im Folklore verschiedener Völker gewisse Motive sich in fast identischer Form wiederholen. Ich habe diese Motive *Archetypen*¹⁴ genannt und verstehe darunter Formen oder Bilder kollektiver Natur, welche ungefähr auf der ganzen Erde als Konstituenten der Mythen und gleichzeitig als autochthone, individuelle Produkte unbewußten Ursprungs vorkommen. Die archetypischen Motive stammen wahrscheinlich aus jenen Prägungen des menschlichen Geistes, die nicht nur durch Tradition und Migration, sondern auch durch Vererbung überliefert werden. Die letztere Hypothese ist unerläßlich, da sogar komplizierte archetypische Bilder ohne jede Möglichkeit direkter Tradition spontan reproduziert werden können.

Die Theorie von vorbewußten, urtümlichen Ideen ist keineswegs meine eigene Erfindung, wie das Wort «Archetypus», das den ersten

14. Siehe *Psychologische Typen*, Definitionen s. v. «Bild»; und *Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen*. In: *Von den Wurzeln des Bewußtseins*. 1954, p. 557 ff. Ges. Werke, Bd. 8, Paragr. 397 ff.

Jahrhunderten unserer Zeitrechnung angehört, beweist¹⁵. Mit spezieller Bezugnahme auf die Psychologie finden wir diese Theorie in den Werken von ADOLF BASTIAN¹⁶ und dann wieder bei NIETZSCHE¹⁷. In der französischen Literatur erwähnen HUBERT und MAUSS¹⁸ und LÉVY-BRUHL¹⁹ ähnliche Ideen. Ich habe lediglich eine empirische Grundlage gegeben für die Theorie dessen, was man früher urtümliche oder elementare Ideen, «catégories» oder «habitudes directrices de la conscience» usw. genannt hat, indem ich ins Einzelne gehende Untersuchungen vorgenommen habe.

In dem zweiten der vorhin besprochenen Träume sind wir einem Archetypus begegnet, den ich noch nicht in Betracht gezogen habe. Das ist die merkwürdige Anordnung der brennenden Kerzen in vier pyramidenartige Zuspitzungen. Diese Anordnung unterstreicht die symbolische Bedeutung der Zahl *Vier*, indem sie diese an die Stelle des Altars oder der Ikonostase setzt, dort, wo man die heiligen Bilder er-

15. Der Ausdruck «Archetypus» wird von CICERO, PLINIUS und anderen verwendet. Als ausgesprochen philosophischer Begriff erscheint er im *Corpus Hermeticum*, Lib. I. (W. SCOTT, *Hermetica*, I, 116, 8. a: Εἶδες ἐν τῷ νῷ τὸ ἀρχέτυπον εἶδος, τὸ προόρχον τῆς ἀρχῆς, τὸ ἀτέραντον).

16. ADOLF BASTIAN, *Das Beständige in den Menschenrassen*. 1863, p. 75; *Die Vorstellungen von der Seele*. 1874; *Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen*. 1881; *Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen*. 1895.

17. NIETZSCHE, *Menschliches, Allzumenschliches*, I, 12. und 13.: «... Im Schlaf und Traum machen wir das Pensum früheren Menschthums noch einmal durch ... — Ich meine: wie jetzt noch der Mensch im Traume schließt, schloß die Menschheit auch im Wachen viele Jahrtausende hindurch: die erste causa, die dem Geiste einfiel, um irgend Etwas, das der Erklärung bedurfte, zu erklären, genügte ihm und galt als Wahrheit ... Im Traum übt sich dieses uralte Stück Menschthum in uns fort, denn es ist die Grundlage, auf der die höhere Vernunft sich entwickelte und in jedem Menschen sich noch entwickelt: der Traum bringt uns in ferne Zustände der menschlichen Cultur wieder zurück und gibt ein Mittel an die Hand, sie besser zu verstehen.»

18. HUBERT et MAUSS, *Mélanges d'Histoire des Religions*. 1909, p. XXIX: «Constamment présentes dans le langage, sans qu'elles y soient de toute nécessité explicites, — les catégories — existent d'ordinaire plutôt sous la forme d'habitudes directrices de la conscience, elles-mêmes inconscientes. La notion de *mana* est un de ces principes: elle est donnée dans le langage; elle est impliquée dans toute une série de jugements et de raisonnements, portant sur des attributs qui sont ceux du *mana*, nous avons dit que le *mana* est une catégorie. Mais le *mana* n'est pas seulement une catégorie spéciale à la pensée primitive, et aujourd'hui, en voie de réduction, c'est encore la forme première qu'ont revêtue d'autres catégories qui fonctionnent toujours dans nos esprits: celle de substance et de cause ...»

19. L. LÉVY-BRUHL, *Les Fonctions Mentales dans les Sociétés Inférieures*. 1912.

warten würde. Da der Tempel das «Haus der Sammlung» genannt wird, können wir annehmen, daß dieser Charakter durch das Bild oder Symbol, das auf dem Platze der Verehrung erscheint, ausgedrückt wird. Die Tetraktys – um den pythagoräischen Ausdruck zu gebrauchen – bezieht sich in der Tat auf «innere Sammlung», wie der Traum unseres Patienten deutlich zeigt. Das Symbol erscheint in andern Träumen gewöhnlich in der Form eines Kreises, der in vier Teile geteilt ist oder vier Hauptteile enthält. In weiteren Träumen derselben Serie nimmt es auch die Form eines ungeteilten Kreises an, einer Blume, eines quadratischen Platzes oder Raumes, eines Vierecks, einer Kugel, einer Uhr, eines symmetrischen Gartens mit einem Springbrunnen in der Mitte, von vier Leuten in einem Boot, in einem Flugzeug oder an einem Tische, vier Stühlen um einen Tisch herum, vier Farben, eines Rades mit acht Speichen, eines achtstrahligen Sternes oder einer Sonne, eines runden Hutes, der in acht Teile geteilt ist, eines Bären mit vier Augen, einer quadratischen Gefängniszelle, der vier Jahreszeiten, einer Schale mit vier Nüssen darin, der Weltuhr mit einem Zifferblatt, das in $4 \times 8 = 32$ Teile geteilt ist, und so fort ²⁰.

Diese Vierheits-Symbole kommen nicht weniger als 71mal in 400 Träumen vor ²¹. Mein Fall ist in dieser Hinsicht keine Ausnahme. Ich habe viele Fälle beobachtet, wo die Vier auftrat, und sie hatte immer einen unbewußten Ursprung, d. h. der Träumer erhielt sie zuerst durch einen Traum und hatte keine Ahnung von der Bedeutung, noch hatte er jemals von der symbolischen Bedeutsamkeit der Vier gehört. Es wäre natürlich eine andere Sache, wenn es sich um die *Drei* handelte, da die Trinität eine anerkannte symbolische Zahl darstellt, die für jedermann zugänglich ist. Aber für uns, und für einen modernen Wissenschaftler, sagt die Vier nicht mehr als jede andere Zahl. Die Zahlen-symbolik und ihre ehrwürdige Geschichte ist ein Wissensgebiet, das gänzlich jenseits der geistigen Interessen unseres Träumers liegt. Wenn Träume unter solchen Bedingungen auf der Wichtigkeit der Vier be-

20. Bezüglich der Psychologie der Tetraktys siehe *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. 1957, p. 21 ff.; *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*, 1950, p. 184 ff. Ges. Werke, Bd. 7, Paragr. 374 ff.; HAUER, *Symbole und Erfahrung des Selbstes in der indo-arischen Mystik*. 1934.

21. (Eine Reihe dieser Träume findet sich in *Psychologie und Alchemie*. 1952, p. 79 ff. Ges. Werke, Bd. 12, Paragr. 52 ff.)

stehen, so haben wir alles Recht, den Ursprung einen unbewußten zu nennen. Der numinose Charakter der Quaternität ist im zweiten Traum offenkundig. Aus dieser Tatsache müssen wir schließen, daß sie auf eine Bedeutung hinweist, die «sakral» zu nennen ist. Da der Träumer nicht imstande ist, diesen besonderen Charakter auf irgend eine bewußte Quelle zurückzuführen, wende ich eine vergleichende Methode an, um die Bedeutung der Symbolik zu erhellen. Es ist natürlich unmöglich, eine vollständige Darstellung dieses vergleichenden Verfahrens innerhalb des Rahmens dieser Vorlesungen zu geben. Ich muß mich deshalb auf bloße Andeutungen beschränken.

Da viele der unbewußten Inhalte anscheinend Überreste immer wiederholter geistiger Zustände zu sein scheinen, brauchen wir nur wenige hundert Jahre zurückzugehen, um diejenige Bewußtseinsebene zu erreichen, welche die Parallele zu unseren Träumen bildet. In unserem Falle müssen wir nicht ganz dreihundert Jahre zurückgehen, um uns unter Naturwissenschaftlern und Naturphilosophen zu finden, die ernsthaft das Rätsel der Quadratur des Kreises diskutierten²². Dieses absonderliche Problem war wiederum eine psychologische Projektion von viel älteren und unbewußten Dingen. Aber man wußte in jenen Tagen, daß der Kreis die Gottheit bedeutet: «Deus est figura intellectualis, cujus centrum est ubique, circumferentia vero nusquam»²³, wie einer dieser Philosophen sagte, und damit den heiligen AUGUSTIN wiederholte. Ein so introvertierter und introspektiver Mann wie EMERSON²⁴ konnte kaum vermeiden, auf dieselbe Idee zu kommen und ebenso den heiligen AUGUSTIN zu zitieren. Das Bild des Kreises – der seit PLATOS *Timaeus*, der obersten Autorität hermetischer Philosophie, als die vollkommenste Form angesehen wird – wurde auch der vollkommensten Substanz, dem Gold, gegeben, ferner der anima mundi oder anima media natura, und dem ersten erschaffenen Licht. Und weil der Makrokosmos, die Große Welt, vom Schöpfer «in forma rotunda et globosa»²⁵

22. Eine ausgezeichnete Darstellung des Problems in MICHAEL MAJER, *De Circulo Physico Quadrato*, 1616.

23. («Gott ist eine geistige [geometrische] Figur, deren Zentrum überall, deren Peripherie aber nirgends ist.») Vgl. M. BAUMGARTNER, *Die Philosophie des Alanus de Insulis*, 1896, II, p. 118.

24. R. W. EMERSON, *Essays*, 1903, I, p. 301 ff.

25. PLATO, *Timaeus*, 7; J. C. STEEBUS, *Coelum Sephiroticum*, 1679, p. 15. («in einer runden sphaerischen Gestalt».)

gemacht wurde, besitzt auch der kleinste Teil des Ganzen, der Punkt, ebenfalls diese vollkommene Natur. Wie der Philosoph sagt: «*Omnium figurarum simplicissima et perfectissima primo est rotunda, quae in puncto requiescit*»²⁶. Dieses in der Materie schlafende und verhüllte Bild der Gottheit war das, was die Alchemisten das erste Ur-Chaos

26. STEEBUS, l. c., p. 19. («Von allen Gestalten ist die runde die einfachste und vollendetste, welche in einem Punkte ruht.») M. MAJER (*De Circulo*, p. 27) sagt: «*circulus aeternitatis symbolum sive punctum indivisibile.*» (der Kreis ist ein Symbol der Ewigkeit oder ein unteilbarer Punkt.) Betreffs des «runden Elementes» vgl. *Turba Philosophorum*, Sermo XLI, (ed. RUSKA, p. 148), wo das «*rotundum, quod aes in quatuor vertit*» (das Runde, welches das Erz in Vier wandelt) erwähnt ist. RUSKA sagt, daß in den griechischen Quellen kein ähnliches Symbol anzutreffen sei. Das ist nicht ganz richtig, da wir ein στοιχείον στρογγύλον in ZOSIMOS' περί ὀργάνων finden. (BERTHELOT, *Collection des Anciens Alchimistes Grecs*. 1887, III, XLIX, 1.) Vielleicht kommt die gleiche Symbolik auch in ZOSIMOS' ποίημα vor (BERTHELOT, l. c., III, V bis) in der Gestalt des περιηκονισμένον, das BERTHELOT mit «*objet circulaire*» übersetzt. (Es bestehen aber berechnete Zweifel an der Richtigkeit dieser Übersetzung.) Eher dürfte das Zosimos sogenannte Omega-Element als Parallele genannt werden. Er bezeichnet es selber als «rund». (BERTHELOT, III, XLIX, 1.) Die Idee des schöpferischen Punktes in der Materie ist erwähnt in SENDIVOGIUS, *Novum Lumen*. In: *Musaeum Hermeticum*. 1678, p. 559. «*Est enim in quolibet corpore centrum et locus, vel seminis seu spermatis punctum.*» (Es gibt nämlich in jedem Körper ein Zentrum oder einen Ort, bzw. Samen- oder Keimpunkt.) Dieser Punkt ist als «*punctum divinitus ortum*» (ein Punkt, der von Gott stammt) bezeichnet. l. c., p. 59. Es handelt sich um die Doktrin der «Panspermia», über welche ATHANASIUS KIRCHER, S. J. (*Mundus Subterraneus*. 1678, II, p. 347) sagt: «*Ex sacris itaque Mosaicis oraculis . . . constat, conditorem omnium Deum in principio rerum Materiam quandam, quam nos non incongrue Chaoticam appellamus, ex nihilo creasse . . . intra quam quicquid . . . veluti sub πανσπερμία quadam confusum latebat . . . veluti ex subjacente materia et Spiritus divini incubitu jam foecundata, postea omnia . . . eduxerit . . . Materiam vero Chaoticam non statim abolevit, sed usque ad Mundi consummationem durare voluit, uti in primordiis rerum, ita in hunc usque diem, panspermia rerum omnium refertam . . .*» (So geht auch aus den heiligen mosaischen Offenbarungen . . . hervor, daß Gott am Anfang der Schöpfung eine gewisse Materie, die wir nicht unpassend Chaotisch nennen, aus dem Nichts erschaffen habe . . . in welcher alle Dinge . . . wie in einer 'Samenallheit' vermischt verborgen waren . . . wie wenn Er aus dieser vorliegenden Materie, die auch durch die Bebrütung des Heiligen Geistes schon befruchtet war, nachher alles . . . herausgeholt hätte . . . Aber Er beseitigte diese chaotische Materie nicht sofort, sondern wünschte, daß sie bis zum Weltende weiter bestehe wie zu Beginn der Welt, sodaß sie bis zum heutigen Tag voll der Samenallheit aller Dinge . . .)

Diese Ideen führen zurück zum «Herabsteigen» oder «Fall der Gottheit» in den gnostischen Systemen (vgl. F. W. BUSSELL, *Religious Thought and Heresy in the Middle Ages*. 1918, p. 554 ff.); REITZENSTEIN, *Poimandres*. 1904, p. 50; G. R. S. MEAD, *Pistis Sophia*. 1921, p. 36 ff. und vom selben Autor: *Fragments of a Faith Forgotten*. 1906, p. 470.

nannten, oder die Erde des Paradieses, oder den runden Fisch im Meer ²⁷, oder das Ei, oder einfach das rotundum. Dieses Runde war im Besitz des magischen Schlüssels, welcher die verschlossene Tür der Materie auftat. Wie es im *Timaeus* heißt, ist nur der Demiurg, das vollkommene Wesen, imstande, die Tetraktys, die Umarmung der vier Elemente, aufzulösen ²⁸. Eine der großen Autoritäten seit dem 13. Jahrhundert, die *Turba Philosophorum*, sagt, daß das rotundum Kupfer in Vier auflösen könne ²⁹. So war das vielgesuchte aurum philosophicum rund ³⁰. Die Meinungen waren geteilt in bezug auf das Verfahren, durch welches man des schlafenden Demiurgen habhaft werden könne. Einige hofften, ihn erwischen zu können in Form einer prima materia, welche eine besondere Konzentrierung oder eine besonders geeignete Art dieser Substanz enthielt. Andere mühten sich, die runde Substanz zu erschaffen durch eine Art von Synthese, «conjunctio» genannt; der Anonymus des *Rosarium Philosophorum* sagt: «Mache einen runden Kreis aus Mann und Frau, extrahiere daraus ein Quadrat und aus ihm ein Dreieck. Mach den Kreis rund, und du wirst den Stein der Weisen erhalten ³¹.»

Dieser wunderbare Stein wurde symbolisiert als ein vollkommenes, lebendes Wesen von hermaphroditischer Natur, entsprechend dem Empedokleischen Sphairos, dem εὐδαιμονέστατος θεός und dem kugelrunden doppelgeschlechtlichen Menschen des PLATO ³². Schon am Anfang des 14. Jahrhunderts wurde der Lapis von PETRUS BONUS mit

27. «Est in mari piscis rotundus, ossibus et corticibus carens, et habet in se pinguedinem.» (Es gibt im Meere einen runden Fisch ohne Gräten und Schuppen, und er hat in sich eine Fettigkeit [= Wurzelfeuchte = anima mundi in der Materie eingeschlossen].) *Allegoriae super Turbam*, in: *Artis Auriferae*. 1593, I, p. 141.

28. *Timaeus*, 7.

29. Vgl. Anm. 26.

30. «Nam ut coelum, quoad visibile, rotundum in forma et motu, ... sic Aurum.» (Denn wie der Himmel, soweit man ihn sieht, ... rund in Gestalt und Bewegung ist, so auch das Gold.) M. MAJER, *De Circulo*, p. 39.

31. *Rosarium Philosophorum* (in: *Artis Auriferae*. 1593, II, p. 261). Der Traktat wird PETRUS TOLETANUS zugeschrieben, welcher in Toledo um die Mitte des 13. Jahrhunderts lebte. Er soll entweder ein älterer Zeitgenosse oder ein Bruder von ARNALDUS DE VILLANOVA gewesen sein, dem berühmten Arzt und Philosophen. Die jetzige Gestalt des *Rosarium*, auf dem Erstdruck von 1550 basierend, ist eine Kompilation und geht wahrscheinlich nicht weiter als auf das 15. Jahrhundert zurück, obschon gewisse Teile im frühen 13. Jahrhundert entstanden sein mögen.

32. *Symposion* XIV.

Christus verglichen, als eine «allegoria»³³. Aber in der *Aurea Hora*, einem Pseudo-Thomasischen Traktat des Hochmittelalters, steht das Mysterium des Steines höher als die Mysterien der christlichen Religion³⁴. Ich erwähne diese Dinge nur, um zu zeigen, daß der Kreis oder die Kugel, welche die Vier enthalten, für nicht wenige unserer gelehrten Vorväter eine Allegorie der Gottheit bedeutete.

Aus den lateinischen Traktaten geht ebenfalls hervor, daß der latente, in der Materie schlafende und verborgene Demiurg identisch ist mit dem sogenannten homo philosophicus, dem zweiten Adam³⁵. Dieser letztere ist der höhere, geistige Mensch, der Adam Kadmon, der oft mit Christus identifiziert wird. Während der erste Adam sterblich war, weil er aus den vergänglichen vier Elementen bestand, ist der zweite Adam unsterblich, weil er aus einer reinen und unvergänglichen Essenz besteht. So sagt PSEUDO-THOMAS: «Secundus Adam... de puris elementis in aeternitatem transivit. Ideo quia ex simplici et pura essentia constat, in aeternum manet»³⁶. Derselbe Traktat deutet die Substanz, von welcher der alte Meister SENIOR gesagt habe, daß sie «niemals sterbe, sondern in beständiger Zunahme verharre», als «Adam secundus»³⁷.

33. PETRUS BONUS in JANUS LACINIUS, *Pretiosa Margarita Novella*. 1546. Betreffs der Allegoria Christi siehe *Die Lapis-Christus Parallele*. In: *Psychologie und Alchemie*. 1952.

34. BEATI THOMAE DE AQUINO, *Aurora sive Aurea Hora*. Vollständiger Text in dem seltenen Druck von 1625: *Harmoniae Imperscrutabilis Chymico-Philosophicae sive Philosophorum Antiquorum Consentientium Decas* I. Der interessante Teil des Traktates ist der erste Teil, *Tractatus Parabolarum*, wegen seines blasphemischen Charakters in den Drucken von 1572 und 1593 in *Artis Auriferae* ausgelassen. Im *Codex Rhenovavensis* der Zentralbibliothek Zürich fehlen ungefähr vier Kapitel des *Tractatus Parabolarum*. Der *Codex Parisinus*, Fond Latin 14006 der Bibliothèque Nationale, enthält einen vollständigen Text des *Tractatus Parabolarum*.

35. Ein gutes Beispiel ist enthalten im Kommentar von D. GNOSIUS zum *Tractatus Aureus Hermetis*. (Wiedergegeben in: *Theatrum Chemicum*. 1613, IV, p. 672 ff., und in J. J. MANGETUS, *Bibliotheca Chemica Curiosa*. 1702, I, p. 400 ff.)

36. In *Aurea Hora*, vgl. Anm. 34. («Der zweite Adam ging von den reinen Elementen in die Ewigkeit über. Daher, weil er aus einer einfachen und reinen Essenz besteht, wird er in Ewigkeit fort dauern.») ZOSIMOS (BERTHELOT, *Alch. Grecs*, III, XLXI, 4—5) aus einer Hermetischen Schrift zitierend, sagt, daß ὁ θεοῦ υἱὸς πανταγενέστερος sei Adam oder Thot, der aus den vier Elementen und den vier Himmelsrichtungen bestehe. Vgl. *Psychologie und Alchemie*. 1952, p. 494 ff. Ges. Werke, Bd. 12, Paragr. 456 ff.

37. In *Aurea Hora* (siehe Anm. 34). Für den lateinischen Text, siehe Kap. III. Anm. 73.

Aus diesen Zitaten geht hervor, daß die runde Substanz, nach der die Philosophen suchten, eine, ihrem Wesen nach unserer Traumsymbolik sehr ähnliche, Projektion war. Wir haben historische Belege, die beweisen, daß Träume, Visionen, ja sogar Halluzinationen öfters mit dem philosophischen Opus vermischt waren³⁸. Unsere Vorfahren, von geistig noch naiverer Konstitution, projizierten ihre unbewußten Inhalte in die Materie. Die Materie konnte aber solche Projektionen leicht aufnehmen, weil sie zu jener Zeit ein sozusagen unbekanntes und unbegreifliches Wesen war. Und wo immer der Mensch etwas Geheimnisvolles antrifft, projiziert er seine Annahmen ohne die geringste Selbstkritik hinein. Da aber die chemische Materie heutzutage etwas ist, das wir ziemlich gut kennen, können wir nicht mehr so frei in sie hineinprojizieren, wie es unseren Vorfahren möglich war. Man muß endlich zugeben, daß die Tetraktys etwas Psychisches ist; und man weiß noch nicht, ob vielleicht in einer näheren oder fernerer Zukunft auch das sich als eine Projektion herausstellen wird. Für den Augenblick sind wir zufrieden mit der Tatsache, daß eine Gottesidee, die im bewußten Geist des modernen Menschen gänzlich fehlt, in einer Form wiederkehrt, die vor drei- oder vierhundert Jahren Bewußtseinsinhalt war.

Ich brauche nicht zu betonen, daß der Träumer dieses Stück Geistesgeschichte nicht kannte. Man könnte mit den Worten eines klassischen Dichters sagen: «Naturam expellas furca tamen usque recurret³⁹.»

Die Idee dieser alten Philosophen war, daß Gott sich zuerst in der Erschaffung der vier Elemente offenbarte. Diese wurden symbolisiert durch die vier Teile des Kreises. So lesen wir in einem koptischen Traktat des *Codex Brucianus*⁴⁰ über den Eingeborenen Sohn (Monogenēs oder Anthropos): «Dieser selbige ist es, der in der Monade wohnt, welche ist in dem Setheus (Schöpfer), und welche von dem Orte kam, von dem niemand sagen kann, wo er ist . . . Von ihm kam die Monade, in der Art eines Schiffes, beladen mit allen guten Dingen, und in der Art eines Feldes, gefüllt oder bepflanzt mit allen Arten von Bäumen, und in der Art einer Stadt, gefüllt mit allen Rassen der Menschheit . . . Zu ihrem Schleier, welcher sie in Form einer Schutzmauer umgibt,

38. Vgl. *Psychologie und Alchemie*. pp. 338 ff. Ges. Werke, Bd. 12, Paragr. 346 ff.

39. (HORAZ, *Epistulae*. I, X, 24. «Magst du auch die Natur mit der Mistgabel austreiben, sie wird doch immer wieder zurückkommen.»)

40. CHARLOTTE A. BAYNES, *A Coptic Gnostic Treatise*. 1933, pp. 22, 89, 94.

sind zwölf Tore ... Dieselbige ist die Mutterstadt (Metropolis) des eingeborenen Sohnes.» An einer andern Stelle ist der Anthropos selbst die Stadt, und seine Glieder sind die vier Tore. Die Monade ist ein Lichtfunken (spinhēr), ein Atom der Gottheit. Der Monogenēs ist als auf einer Tetrápeza, einer von vier Pfeilern getragenen Plattform, stehend gedacht, entsprechend der christlichen Quaternität der Evangelisten, oder dem Tetramorphus, dem symbolischen Reittier der Kirche, welches aus den Symbolen der vier Evangelisten besteht, dem Engel, dem Adler, dem Ochsen und dem Löwen. Die Analogie mit dem Neuen Jerusalem der Offenbarung liegt ebenfalls nahe.

Die Teilung in Vier, die Synthese der Vier, die wunderbare Erscheinung der vier Farben und die vier Phasen des Werkes: die nigredo, dealbatio, rubefactio und citrinitas sind ein beständiges Anliegen der alten Philosophen ⁴¹. *Die Vier symbolisiert die Teile, Qualitäten und Aspekte des Einen.* Aber warum sollte mein Patient diese alten Spekulationen wiederholen?

Ich weiß nicht warum. Ich weiß nur, daß dies kein vereinzelter Fall ist; viele andere Fälle meiner Beobachtung oder der meiner Kollegen haben spontan dieselbe Symbolik hervorgebracht. Ich meine natürlich nicht, daß sie vor drei- oder vierhundert Jahren entstanden ist. Es war nur eine Epoche, wo sie besonders diskutiert wurde. Die Idee ist viel älter als das Mittelalter, wie *Timaeus* oder EMPEDOKLES ⁴² beweist. Sie ist auch keine klassische oder ägyptische Erbschaft, da man sie auch noch an ganz andern Orten der Erde finden kann. Man denke z. B. nur daran, eine wie große Bedeutung die Indianer der Quaternität zu-messen ⁴³.

Obwohl die Vier ein uraltes, vermutlich prähistorisches Symbol ist ⁴⁴, das immer mit der Idee einer weltschaffenden Gottheit in Verbindung steht, wird es trotzdem merkwürdigerweise kaum als solches von den modernen Menschen verstanden, bei denen es heute vorkommt. Es hat

41. Das *Rosarium Philosophorum*, einer der ersten synoptischen Versuche, gibt eine ziemlich umfassende Darstellung der mittelalterlichen Quaternität.

42. (Vgl. H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 1951, p. 311, Frgm. 6: «Denn die vier Wunschkräfte [ἑξῆς] aller Dinge höre zuerst . . .»)

43. Vgl. z. B. den 5. und 8. der *Annual Reports of the Smithsonian Institution*, Bureau of Ethnology, Washington (1887 und 1892).

44. Vgl. die palaeolithischen (?) «Sonnenräder» von Rhodesien.

mich immer besonders interessiert, wie die Leute es selber deuten, wenn sie sich ihren eigenen Einfällen überlassen und nicht über die Geschichte des Symbols unterrichtet sind. Ich nahm mich daher sorgfältig in acht, sie nicht mit meinen eigenen Meinungen zu stören und fand in der Regel, daß es, nach ihrer Auffassung, *sie selbst*, oder vielmehr *etwas in ihnen selber* symbolisiert. Sie fühlten es als etwas, was innerlichst zu ihnen selber gehört, als eine Art von schöpferischem Hintergrund oder als eine lebenspendende Sonne in den Tiefen des Unbewußten. Obwohl unschwer zu sehen war, daß gewisse Mandaladarstellungen oft fast eine Wiederholung der Vision des Ezechiel waren, kam es sehr selten vor, daß die Analogie erkannt wurde, sogar, wenn den Leuten die Vision bekannt war; welche Kenntnis, nebenbei gesagt, heutzutage ziemlich selten ist. Was man beinahe eine systematische Blindheit nennen könnte, ist einfach die Wirkung des Vorurteils, daß die Gottheit *außerhalb* des Menschen sei. Obwohl dieses Vorurteil nicht ein ausschließlich christliches ist, gibt es gewisse Religionen, welche es keineswegs teilen. Im Gegenteil bestehen sie, wie es auch gewisse christliche Mystiker tun, auf der wesenhaften Identität von Gott und Mensch, entweder in der Form einer Identität a priori oder eines Zieles, das durch gewisse Übungen oder Initiationen erreicht werden kann, wie wir sie z. B. aus den Metamorphosen des APULEJUS kennen, nicht zu reden von gewissen Yoga-Disziplinen.

Die Anwendung der vergleichenden Methode zeigt unzweifelhaft, daß die Quaternität eine mehr oder weniger direkte Darstellung des in seiner Schöpfung sich manifestierenden Gottes ist. Wir könnten daher schließen, daß das spontan in den Träumen moderner Menschen produzierte Symbol etwas Ähnliches meint – nämlich den *inneren Gott*. Obwohl die Mehrzahl der Fälle diese Analogie nicht erkennt, dürfte die Interpretation trotzdem richtig sein. Wenn wir die Tatsache in Betracht ziehen, daß die Gottesidee eine «unwissenschaftliche» Hypothese ist, können wir uns leicht erklären, warum die Menschen verlernt haben, in dieser Richtung zu denken. Und sogar, wenn sie einen gewissen Glauben an Gott hegen, würden sie von der Idee des «inneren Gottes» durch die religiöse Erziehung, welche diese Idee immer als «mystisch» entwertet hat, abgeschreckt. Es ist jedoch gerade diese «mystische» Idee, welche durch Träume und Visionen dem Bewußtsein aufgedrängt wird. Ich selbst ebenso wie meine Kollegen haben so viele Fälle gesehen,

welche dieselbe Art von Symbolik entwickeln, daß wir an deren Existenz nicht länger zweifeln können. Überdies gehen meine Beobachtungen bis in das Jahr 1914 zurück, und ich habe vierzehn Jahre gewartet, bevor ich sie in einer Publikation erwähnte⁴⁵.

Es wäre ein bedauerlicher Irrtum, wenn jemand meine Beobachtungen als eine Art Beweis für die Existenz Gottes auffassen wollte. Sie beweisen nur das Vorhandensein eines archetypischen Bildes der Gottheit, und das ist alles, was wir, meines Erachtens, psychologisch über Gott aussagen können. Aber da es ein Archetypus von großer Bedeutung und starkem Einfluß ist, scheint sein relativ häufiges Vorkommen eine beachtenswerte Tatsache für jede Theologia naturalis zu sein. Da das Erlebnis dieses Archetypus die Eigenschaft der Numinosität hat, oft sogar in hohem Maße, kommt ihm der Rang einer religiösen Erfahrung zu.

Ich kann es nicht unterlassen, auf die interessante Tatsache aufmerksam zu machen, daß, während die zentrale christliche Symbolik eine Trinität ist, die Formel des Unbewußten eine Quaternität darstellt. In Wirklichkeit ist allerdings die orthodoxe christliche Formel insofern nicht ganz vollständig, als der dogmatische Aspekt des bösen Prinzips der Trinität fehlt, aber als Teufel ein mehr oder weniger mißliches Sonderdasein führt. Immerhin scheint die Kirche ein inneres Verhältnis des Teufels zur Trinität nicht auszuschließen. Eine katholische Autorität äußert sich zu dieser Frage folgendermaßen: «Die Existenz Satans aber ist nur von der Trinität aus zu verstehen.» – «Jede theologische Behandlung des Teufels, die nicht auf das trinitarische Gottesbewußtsein bezogen ist, bedeutet eine Verfehlung des eigentlichen Sachverhaltes⁴⁶.» Nach dieser Auffassung hat der Teufel *Persönlichkeit* und absolute *Freiheit*. Darum kann er der wahre und persönliche «Widerpart Christi» sein. «Hierin offenbart sich eine neue Freiheit im Wesen Gottes: er duldet aus Freiheit den Teufel neben sich, läßt sein Reich für immer bestehen.» – «Mit der Vorstellung Jahwes ist die Idee eines mächtigen Teufels unvereinbar. Mit der trinitarischen Vorstellung aber nicht; im Geheimnis des dreipersonlichen Gottes erschließt sich eine neue göttliche Freiheit in ihren Wesenstiefen, die auch den Gedanken

45. (Im Kommentar zu *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. 1929. Neuauflage 1957.)

46. GEORG KOEPGEN, *Die Gnosis des Christentums*. 1939, pp. 189, 190.

an einen persönlichen Teufel neben und gegen Gott möglich macht 47.» Der Teufel ist demnach im Besitze einer autonomen Persönlichkeit, der Freiheit und der Ewigkeit, und hat diese metaphysischen Eigenschaften so sehr mit der Gottheit gemein, daß er sogar gegen Gott vorhanden sein kann. Hiernach könnte die Beziehung oder sogar die (negative) Zugehörigkeit des Teufels zur Trinität als katholischer Gedanke nicht mehr geleugnet werden.

Die Einbeziehung des Teufels in die Quaternität ist keineswegs eine moderne Spekulation oder ein unerhörtes Erzeugnis des Unbewußten. Wir finden bei dem, dem sechzehnten Jahrhundert angehörenden Naturphilosophen und Arzt GERARDUS DORNEUS eine ausführliche Auseinandersetzung zwischen dem Symbol der Trinität und dem der Quaternität, welch letztere dem Teufel attribuiert wird. DORNEUS bricht insofern mit der ganzen Tradition, als er sich streng christlich auf den Standpunkt stellt, daß die Drei das Eine sei und nicht die Vier, welche ihre Einheit in der Quinta Essentia erreiche. Nach diesem Autor ist die Quaternität tatsächlich «diabolica fraus» (ein teuflischer Betrug); so meint er, daß der Teufel beim Engelsturz «in quaternariam et elementariam regionem decidit» (in die Region der Quaternität und der Elemente herabstürzte). Er gibt auch eine ausführliche Beschreibung der symbolischen Operation, durch welche der Teufel die «Doppelschlange (Zweizahl) mit den vier Hörnern» (Vierzahl) erzeugte. Ja, die Zweizahl ist der Teufel selber, der «quadricornutus binarius» (die viergehörnte Zwei) 48.

47. l. c., p. 185 ff.

48. DORNEUS meint, daß Gott am zweiten Schöpfungstag, als er die oberen von den unteren Wassern schied, eben den binarius (Zweizahl) erschuf, und aus diesem Grunde hätte er es unterlassen, am Abend des zweiten Tages zu sagen — was er doch an allen andern gesagt hätte — nämlich, «daß es gut war». Die Verselbständigung der Zweizahl sei der Ursprung der «Verwirrung, Spaltung und des Streites». Aus dem binarius ging «sua proles quaternaria» (ihre viergestaltige Nachkommenschaft) hervor. Da die Zweizahl weiblich sei, so bedeute sie auch *Eva*, während die Dreizahl *Adam* entspreche. Daher habe der Teufel auch zunächst *Eva* versucht. «Scivit enim (diabolus), ut omni astutia plenus, Adamum unario insignitum; hac de causa primum non est aggressus, dubitavit nimirum se nihil efficere posse: item non ignoravit Evam a viro suo divisam tanquam naturalem binarium ab unario sui ternarii. Proinde a similitudine quadam binarii ad binarium . . . armatus, in mulierem fecit impetum. Sunt enim omnes numeri pares feminei, quorum initium duo sunt, Evae proprius et primus numerus.» (Es wußte nämlich [der Teufel], der ja von aller List erfüllt ist, daß dem Adam die Eins aufgeprägt war; darum hat er nicht ihn zuerst angegangen, denn er

Da ein mit dem individuellen Menschen identischer Gott eine überaus komplexe, an die Haeresie streifende Annahme ist⁴⁹, bedeutet der «innere Gott» ebenfalls eine dogmatische Schwierigkeit. Aber die Quaternität, wie sie von der modernen Psyche produziert wird, weist ganz direkt nicht nur auf den inneren Gott, sondern auch auf die Identität Gottes mit dem Menschen hin. Im Gegensatz zum Dogma gibt es hier nicht drei, sondern vier Aspekte. Man könnte leicht folgern, der vierte repräsentiere den Teufel. Obwohl wir das Herrenwort haben: «Ich und der Vater sind eins. Wer mich siehet, siehet den Vater», würde es als Blasphemie oder als Irrsinn betrachtet, die dogmatische Menschlichkeit Christi bis zu einem solchen Grade zu betonen, daß der Mensch selber sich mit Christus und seiner homoousia (Wesensgleichheit) identifizieren könnte⁵⁰. Aber eben das scheint vom natürlichen Symbol gemeint zu sein. Von einem orthodoxen Standpunkt aus könnte daher die natürliche Quaternität als «diabolica fraus» erklärt werden, und das Hauptbeweisstück dafür wäre die Assimilation des vierten Aspektes, welcher den verwerflichen Teil des christlichen Kosmos darstellt. Die Kirche, so scheint mir, muß wohl jeden Versuch, solche Ergebnisse

glaubte nicht, daß er etwas ausrichten könne: ebenso aber wußte er, daß Eva von ihrem Gatten abgetrennt worden war gleichsam als eine natürliche Zwei von der Einheit seiner Dreiheit. Daher, unterstützt von einer gewissen Ähnlichkeit der einen Zweizahl zur anderen . . ., unternahm er den Angriff auf die Frau. Es sind nämlich alle geraden Zahlen weiblich und ihr Anfang ist die Zwei und ist auch der Eva diese erste [gerade] Zahl zugehörig). DORNEUS, *De Tenebris contra Naturam et Vita Brevi*. In: *Theatrum Chemicum*. 1602, I, p. 527. (In diesem Traktat und dem folgenden *De Duello Animi cum Corpore*, l. c., p. 535 ff. findet sich alles hier Erwähnte.) Der Leser wird bemerkt haben, daß Dorneus mit großer List den binarius als geheime *Verwandtschaft zwischen dem Teufel und dem Weibe* aufgedeckt hat. Er ist der Erste, welcher den Zwiespalt zwischen Dreiheit und Vierheit, zwischen Gott als Geist und der Empedokleischen Natur aufzeigt und damit der alchemistischen Projektion den Lebensfaden durchschneidet — allerdings unbewußterweise! Dementsprechend nennt er auch den quaternarius «*infidelium medicinae fundamentum*» (die Grundlage der heidnischen Medizin). Ob mit den «infideles» die Araber oder die alten Heiden gemeint sind, lassen wir dahingestellt. Auf alle Fälle hat DORNEUS in der Vierheit ein mit der Natur des Weibes verbundenes Widergöttliches gewittert. Ich verweise in diesem Zusammenhang auf die Ausführungen unten betreffend die «virgo terra».

49. Ich beziehe mich nicht auf das Dogma von der menschlichen Natur Christi.

50. Die Identifikation hat nichts zu tun mit der katholischen Auffassung von der Assimilation des individuellen Menschenlebens an das Christusleben und von der Aufsaugung des Individuums in das corpus mysticum der Kirche. Sie ist vielmehr das Gegenteil dieser Auffassung.

ernst zu nehmen, ablehnen. Sie muß vielleicht sogar jede Annäherung an diese Erfahrungen verdammen, da sie nicht erlauben kann, daß die Natur das vereinigt, was sie getrennt hat. Die Stimme der Natur ist klar vernehmbar in all den Erlebnissen, die mit der Quaternität verknüpft sind, und das weckt den alten Argwohn gegen alles, was auch nur im entferntesten an das Unbewußte erinnert. Die wissenschaftliche Erforschung von Träumen ist die alte Oneiromantik in neuem Gewande und daher vielleicht ebenso verwerflich wie andere «okkulte» Künste. Nahe Parallelen zum Symbolismus der Träume finden sich in den alchemistischen Traktaten, und sie sind ebenso häretisch wie jene⁵¹. Darin lag, wie es scheint, ein wesentlicher Grund für deren Geheimhaltung hinter schützenden Metaphern⁵². Die symbolischen Aussagen der alten Alchemie gehen aus demselben Unbewußten hervor, wie die modernen Träume, und in ihnen offenbart sich ebenso die Stimme der Natur.

Wenn wir noch unter mittelalterlichen Gegebenheiten lebten, wo es wenig Zweifel über die letzten Dinge gab, und wo jede Weltgeschichte mit der Genesis begann, könnten wir Träume und dergleichen leicht beiseite schieben. Leider leben wir unter modernen Verhältnissen, wo alle letzten Dinge zweifelhaft sind, wo es eine Prähistorie von ungeheurem Ausmaß gibt, und wo die Leute sich der Tatsache voll bewußt sind, daß, wenn es überhaupt eine numinose Erfahrung gibt, es die Erfahrung der Psyche ist. Wir können uns nicht länger ein Empyreum vorstellen, das Gottes Thron umkreist, und wir würden nicht im Traum daran denken, Gott irgendwo hinter dem Milchstraßensystem zu suchen. Aber es scheint uns, als ob die menschliche Seele Geheimnisse beherberge, insofern als für den Empiriker alle religiöse Erfahrung in einem besonderen seelischen Zustand besteht. Wenn wir etwas darüber wissen wollen, was religiöse Erfahrung denen bedeutet, die sie haben, so haben wir heutzutage alle Gelegenheit, jede erdenkliche Form davon zu studieren. Und wenn sie überhaupt eine Bedeutung hat, so bedeutet sie denen, die sie haben, alles. Das ist jedenfalls der unvermeidliche

51. Ich verweise hauptsächlich auf Werke, die alchemistische Legenden (Lehrerzählungen) enthalten. Ein gutes Beispiel ist M. MAJER, *Symbola aureae mensae*, 1617, die symbolische Peregrinatio enthaltend, p. 569 ff.

52. Soweit mir bekannt ist, enthält die alchemistische Literatur keine Klagen über Verfolgung durch die Kirche. Die Autoren spielen gewöhnlich auf das ungeheure Geheimnis des Magisteriums als einen Grund zur Geheimhaltung an.

Schluß, zu dem man beim sorgfältigen Studium der Beweisstücke gelangt. Man könnte sogar die religiöse Erfahrung definieren als diejenige Erfahrung, welche durch die höchste Wertschätzung charakterisiert ist, ganz abgesehen davon, was ihre Inhalte sind. Die moderne Geisteshaltung, die unter dem Verdikt «extra ecclesiam nulla salus» steht, wird sich an die Seele wenden, als an eine letzte Hoffnung. Wo sonst könnte man Erfahrung erlangen? Die Antwort wird mehr oder weniger von der Art sein, die ich beschrieben habe. Die Stimme der Natur wird antworten, und alle diejenigen, denen das geistige Problem des Menschen ein Anliegen bedeutet, werden mit neuen verwirrenden Problemen konfrontiert sein. Durch die geistige Not meiner Patienten bin ich gezwungen worden, den ernsthaften Versuch zu machen, wenigstens einige der vom Unbewußten erzeugten Symbole zu verstehen. Da es viel zu weit führen würde, auf eine Auseinandersetzung sowohl der intellektuellen als der ethischen Konsequenzen einzugehen, muß ich mich hier mit einem bloßen Hinweis begnügen.

Die hauptsächlich symbolischen Figuren einer Religion sind immer der Ausdruck der dieser innewohnenden besonderen moralischen und geistigen Einstellung. Ich erwähne z. B. das Kreuz und seine verschiedenen religiösen Bedeutungen. Ein anderes Hauptsymbol ist die Trinität. Sie ist von ausschließlich männlichem Charakter. Das Unbewußte jedoch verwandelt sie in eine Quaternität, die gleichzeitig eine Einheit ist, ebenso wie die drei Personen der Trinität ein und derselbe Gott sind. Die alten Naturphilosophen stellten die Trinität, insofern sie «imaginata in natura» war, dar als die drei Asómata oder «spiritus», oder «volatilia», nämlich Wasser, Luft und Feuer. Der vierte Bestandteil aber war das Sómaton, die Erde oder der Körper. Sie symbolisierten den letzteren durch die Jungfrau⁵³. Auf diese Weise fügten sie das weibliche Element ihrer physikalischen Trinität hinzu und schufen so die Quaternität oder den quadrierten Kreis, dessen Symbol der herma-

53. Siehe *Psychologie und Alchemie*, Abb. 232 (aus REUSNER, *Pandora*. 1588. Die Glorifizierung des Körpers in Form der Himmelfahrt Mariae). AUGUSTIN hat die Jungfrau auch durch die Erde symbolisiert: «Veritas de terra orta est, quia Christus de virgine natus est.» (Die Wahrheit ist aus der Erde entstanden, weil Christus aus der Jungfrau geboren wurde.) *Sermones* 189, II. In MIGNE, *Patr. lat.*, T. 38, col. 1006. Dasselbe TERTULLIAN: «Illa terra virgo nondum pluviis rigata nec imbris foecundata...» (Jene jungfräuliche Erde wurde noch nicht vom Regen benetzt und auch nicht von Fluten befruchtet.) *Adversus Judaeos*, 13. In: MIGNE, *Patr. lat.*, T. 2, col. 635.

phroditische *Rebis*⁵⁴, der *filius sapientiae* war. Die mittelalterlichen Naturphilosophen meinten unzweifelhaft mit dem vierten Element die Erde und die Frau. Das Prinzip des Bösen wurde nicht offen erwähnt, aber es erscheint in der giftigen Qualität der *prima materia* und in andern Andeutungen. Die Quaternität in den modernen Träumen ist eine Schöpfung des Unbewußten. Wie ich im ersten Kapitel erklärte, ist das Unbewußte oft personifiziert durch die *Anima*, eine weibliche Figur. Anscheinend stammt das Symbol der Quaternität von ihr. Sie wäre also die *Matrix*, der Mutterboden der Quaternität, eine *Theotokos* oder *Mater Dei*, ebenso wie die Erde aufgefaßt wurde als die Mutter Gottes. Aber da die Frau, ebenso wie das Böse, im Dogma der Trinität von der Gottheit ausgeschlossen ist, würde das Element des Bösen ebenfalls einen Teil des religiösen Symbols bilden, wenn letzteres eine Quaternität wäre. Es bedarf keiner besonderen Anstrengungen der Phantasie, um die weitreichende geistige Konsequenz einer solchen Symbolik zu erraten.

54. «Aus zwei Dingen bestehend», nämlich der Stein (*Lapis Philosophorum*), der männliche und weibliche Natur in sich vereinigt. (Vgl. *Psychologie und Alchemie*, 1952, Abb. 125.)

GESCHICHTE UND PSYCHOLOGIE EINES NATÜRLICHEN SYMBOLS

OBWOHL ich die philosophische Neugier nicht entmutigen möchte, ziehe ich es vor, mich nicht in eine Diskussion der ethischen und intellektuellen Aspekte des durch das Quaternitäts-Symbol aufgeworfenen Problems zu verlieren. Seine psychologische Wichtigkeit ist keinesfalls gering, besonders nicht in praktischer Hinsicht. Wir beschäftigen uns hier zwar nicht mit Psychotherapie, sondern mit dem religiösen Aspekt gewisser psychischer Phänomene, aber ich möchte doch hervorheben, daß es psychopathologische Untersuchungen waren, die mich veranlaßt haben, historische Symbole und Figuren aus dem Staub ihrer Gräber auszugraben¹. Als ich ein junger Psychiater war, hatte ich keine Ahnung, daß ich jemals etwas dergleichen tun würde. Ich nehme es auch niemandem übel, wenn ihm die lange Auseinandersetzung über das Quaternitäts-Symbol, den *circulus quadratus* und die ketzerischen Versuche, das Trinitätsdogma zu vervollständigen, reichlich weit hergeholt und überbetont erscheinen. Aber in Wirklichkeit ist mein ganzer Diskurs über die Quaternität nicht mehr als eine bedauerlich kurze und unzureichende Einleitung zu dem letzten und das Ganze krönenden Stück meines als Beispiel gewählten Falles.

Schon ganz am Anfang unserer Traumserie erscheint der Kreis. Er nimmt z. B. die Form einer Schlange an, die einen Kreis um den Träumer herum beschreibt². Er erscheint in späteren Träumen als eine Uhr, als ein Kreis mit einem Mittelpunkt, als runde Zielscheibe für Schießübungen, als Uhr, welche ein *Perpetuum mobile* darstellt, als Ball, als Kugel, als runder Tisch, als Schale usw. Das Viereck erscheint auch etwa zur gleichen Zeit, in der Form eines quadratischen Platzes oder

1. *Wandlungen und Symbole der Libido*. 1912. Neuauflage: *Symbole der Wandlung*. 1952.

2. Eine Wiederholung des alten Symbols des οὐροβόρος, des «Schwanzfressers».

Gartens mit einem Springbrunnen in der Mitte. Etwas später erscheint das Viereck in Verbindung mit einer Kreisbewegung³: Leute, die in einem Viereck herumgehen; eine magische Zeremonie (die Verwandlung von Tieren in menschliche Wesen) findet in einem quadratischen Raum statt, in dessen Ecken vier Schlangen sind, und es sind Leute da, die um die vier Ecken herum zirkulieren; der Träumer fährt in einem Taxi um einen viereckigen Platz herum; eine viereckige Gefängniszelle, ein leeres Quadrat, welches rotiert, usw. In anderen Träumen wird der Kreis durch Rotation dargestellt, z. B. vier Kinder tragen einen «dunkeln Ring» und gehen in einem Kreis. Der Kreis erscheint auch kombiniert mit der Quaternität, als eine silberne Schüssel mit vier Nüssen an den vier Kardinalpunkten, oder als Tisch mit vier Stühlen. Die Mitte scheint besonders betont zu sein. Sie wird symbolisiert durch ein Ei in der Mitte eines Ringes; durch einen Stern, der aus einem Trupp Soldaten besteht; durch einen in einem Kreis rotierenden Stern, wobei die vier Kardinalpunkte die vier Jahreszeiten repräsentieren; durch den Pol; oder durch einen kostbaren Stein, usw.

Alle diese Träume führten schließlich zu einem Bilde, welches den Patienten in Form eines plötzlichen visuellen Eindrucks überkam. Er hatte schon bei verschiedenen Gelegenheiten solche flüchtigen Bilder oder Visualisierungen gehabt, aber diesmal war es ein höchst eindrucksvolles Erlebnis. Wie er selbst sagt: «Es war ein Eindruck der sublimsten Harmonie.» In solch einem Falle kommt es gar nicht darauf an, was *unser* Eindruck ist, oder was *wir* darüber denken. Es kommt nur darauf an, was der Patient dabei fühlt. Es ist *seine* Erfahrung, und wenn sie einen wesentlichen Einfluß auf seinen Zustand hat, so ist es zwecklos, dagegen zu argumentieren. Der Psychologe kann nur die Tatsache zur Kenntnis nehmen und, wenn er sich der Aufgabe gewachsen fühlt, mag er auch einen Versuch machen, zu verstehen, warum diese Vision gerade diese Wirkung auf diese Person hatte. Die Vision war ein Wendepunkt in der psychologischen Entwicklung des Patienten.

Dies ist der wörtliche Text der Vision:

«Es ist ein vertikaler und ein horizontaler Kreis mit gemeinsamem

3. Eine östliche Parallele ist der «Kreislauf des Lichtes» in dem chinesischen alchemistischen Traktat: *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, herausgegeben von WILHELM und JUNG.

*Mittelpunkt. Das ist die Weltuhr. Sie ist vom schwarzen Vogel getragen*⁴.

Der vertikale Kreis ist eine blaue Scheibe mit weißem Rand, in $4 \times 8 = 32$ Teile geteilt, darauf rotiert ein Zeiger.

Der horizontale Kreis besteht aus vier Farben. Darauf stehen vier kleine Männchen mit Pendeln, und darum liegt der ehemals dunkle und jetzt goldene Ring (vormals von den vier Kindern getragen).

Die «Uhr» hat drei Rhythmen oder Pulse:

Der kleine Puls: Der Zeiger des blauen Vertikalkreises springt $\frac{1}{32}$ weiter.

Der mittlere Puls: Eine ganze Umdrehung des Zeigers. Zugleich rückt der horizontale Kreis um $\frac{1}{32}$ weiter.

Der große Puls: 32 mittlere Pulse machen einen Umlauf des goldenen Ringes aus.»

Die Vision faßt alle Andeutungen der vorhergehenden Träume zusammen. Sie scheint ein Versuch zu einem bedeutungsvollen Ganzen zu sein, bestehend aus den früheren fragmentarischen Symbolen, die damals als Kreis, Kugel, Viereck, Rotation, Uhr, Stern, Kreuz, Viereck, Zeit usw. charakterisiert waren.

Es ist natürlich schwer zu verstehen, wieso ein Gefühl «sublimster Harmonie» von diesem abstrakten Gebilde ausgelöst werden kann. Wenn wir aber an die zwei Kreise in PLATOS *Timaeus* denken und an die harmonische Kugelgestalt seiner anima mundi, könnten wir den Weg zum Verständnis vielleicht finden. Des ferneren erinnert der Begriff «Weltuhr» an die antike Konzeption der musikalischen Sphärenharmonie. Somit würde es sich um eine Art von kosmologischem System handeln. Wenn es eine Vision des Firmaments und seines schwebenden Kreisens wäre, oder der stetigen Bewegung des Sonnensystems, so könnten wir die vollkommene Harmonie des Bildes leicht verstehen und würdigen. Wir können auch annehmen, daß die platonische Vision des Kosmos durch den Nebel eines traumhaften Bewußtseins undeutlich hindurchschimmere. Aber es ist etwas in der Vision, das nicht ganz

4. Der «schwarze Vogel» bezieht sich auf eine vorhergehende Vision, in der ein schwarzer Adler einen goldenen Ring forttrug. (Diese ganze Vision wird in *Psychologie und Alchemie* [1952, p. 280 ff. Ges. Werke, Bd. 12, Paragr. 307 ff.] besprochen.)

übereinstimmt mit der harmonischen Vollkommenheit des platonischen Bildes. Die beiden Kreise sind ihrer Natur nach verschieden. Nicht nur ihre Bewegung ist eine verschiedene, sondern auch ihre Farbe. Der vertikale Kreis ist *blau*, und der horizontale, der vier Farben enthält, ist *golden*. Der blaue Kreis könnte leicht die blaue Hemisphäre des Himmels symbolisieren, während der horizontale Kreis den Horizont mit den vier Kardinalpunkten darstellen würde, welche durch die vier kleinen Männer personifiziert und durch die vier Farben charakterisiert wären. (In einem früheren Traum waren die vier Punkte einmal durch vier Kinder dargestellt, und ein anderesmal durch die vier Jahreszeiten.) Dieses Bild erinnert einen sofort an mittelalterliche Darstellungen der Welt in Form eines Kreises oder in Gestalt des Rex Gloriae mit den vier Evangelisten oder der Melothésie⁵, wo der Horizont durch den Tierkreis gebildet wird. Die Darstellung des triumphierenden Christus scheint ähnlichen Bildern des Horus und seiner vier Söhne verwandt zu sein⁶. Es gibt auch östliche Analogien: die buddhistischen Mandalas oder Kreise, die meist tibetischen Ursprungs sind. Sie bestehen in der Regel aus einem runden Padma oder Lotus, welcher ein quadratisches, heiliges Gebäude mit vier Toren, auf die vier Kardinalpunkte und die Jahreszeiten hindeutend, enthält. Im Zentrum findet sich ein Buddha oder noch häufiger die Vereinigung des Shiva mit seiner Shakti oder ein gleichwertiges dorje (Donnerkeil)-Symbol⁷. Es sind Yantras oder Ritualinstrumente zum Zwecke der Kontemplation und der schließlichen Verwandlung des Bewußtseins des Yogin in das göttliche All-Bewußtsein⁸.

Wie nahe auch diese Analogien sind, so befriedigen sie doch nicht ganz, insofern als sie alle das Zentrum dermaßen betonen, daß sie einzig dem Zweck zu dienen scheinen, die Wichtigkeit der Mittelfigur hervorzuheben. In unserem Falle jedoch ist *das Zentrum leer*. Es besteht nur aus einem mathematischen Punkt. Die erwähnten Parallelen bilden

5. Die bekannten «Aderlaßmännchen» sind Melothesiaae.

6. WALLIS BUDGE, *Osiris and the Egyptian Resurrection*, I, p. 3; *The Egyptian Book of the Dead* (facsimile), 1899, Pl. 5. In einem Ms. des 7. Jahrhunderts (Gellone) sind die Evangelisten dargestellt mit den Köpfen ihrer symbolischen Tiere anstatt mit menschlichen Köpfen.

7. Ein Beispiel in: *Das Geheimnis der goldenen Blüte*.

8. KAZI DAWA-SAMDUP, *Shrichakrasambhāra Tantra*. ed. ARTUR AVALON. 1919.

die welterschaffende oder weltbeherrschende Gottheit ab, oder auch den Menschen in seiner Abhängigkeit von den himmlischen Konstellationen. Unser Symbol aber ist eine Uhr, welche die Zeit symbolisiert. Die einzige Analogie zu einem solchen Symbol, die ich kenne, ist das Horoskop. Es hat ebenfalls vier Kardinalpunkte und ein leeres Zentrum. Eine andere merkwürdige Übereinstimmung ist die Rotationsbewegung, die in den vorhergehenden Träumen erwähnt und meist als linksläufig beschrieben wird. Das Horoskop hat zwölf Häuser, deren Numerierung im Gegensinne des Uhrzeigers verläuft.

Aber das Horoskop besteht aus einem einzigen Kreis und enthält überdies keinen Kontrast zwischen zwei offensichtlich verschiedenen Systemen. So ist das Horoskop ebenfalls eine unbefriedigende Analogie, obwohl es einiges Licht auf den Zeitaspekt unseres Symbols wirft. Wir wären gezwungen, unsere Bemühungen, psychologische Parallelen zu finden, aufzugeben, wenn wir nicht das Schatzhaus der mittelalterlichen Symbolik besäßen. Durch einen glücklichen Zufall stieß ich auf einen wenig bekannten mittelalterlichen Autor des frühen vierzehnten Jahrhunderts, GUILLAUME DE DIGULLEVILLE, den Prior eines Klosters in Châlis, einen normannischen Dichter, welcher zwischen 1330 und 1355 drei «*Pélerinages*» schrieb⁹. Sie heißen: *Le Pélerinage de la Vie Humaine, de l'Ame et de Jésus Christ*. Im letzten Chant du *Pélerinage de l'Ame* finden wir eine Vision des Paradieses.

Das Paradies besteht aus 49 rotierenden Sphären. Sie werden «*siècles*» genannt, Jahrhunderte, und sind die Prototypen oder Archetypen der irdischen Jahrhunderte. Aber wie der Engel, der dem GUILLAUME als Führer dient, erklärt, meint der kirchliche Ausdruck «*in saecula saeculorum*» Ewigkeit und nicht gewöhnliche Zeit. Ein goldener Himmel umgibt alle Sphären. Als GUILLAUME zu dem goldenen Himmel aufsaß, bemerkte er plötzlich einen kleinen Kreis, nur drei Fuß im Durchmesser und von der Farbe des *Saphirs*. Er sagt von diesem Kreis: «*Il sortait du ciel d'or en un point et y rentrait d'autre part et il en faisait tout le tour.*» Offenbar lief der blaue Kreis wie eine Scheibe auf einem großen Kreis, welche die goldene Sphäre des Himmels durchschnitt.

Hier nun haben wir zwei verschiedene Systeme, das eine golden,

9. ABBÉ JOSEPH DELACOTTE, *Guillaume de Digulleville, Trois Romans-Poèmes du XIV^e Siècle*. 1932.

das andere blau, und das eine das andere durchschneidend. Was ist der blaue Kreis? Der Engel erklärt dem staunenden GUILLAUME wiederum:

« Ce cercle que tu vois est le calendrier,
Qui en faisant son tour entier,
Montre des Saints les journées,
Quand elles doivent être fêtées.
Chacune étoile y est pour jour
Chacun soleil pour l'espace
De jours trente ou zodiaque. »

Der blaue Kreis ist der kirchliche *Kalender*. So haben wir hier eine weitere Parallele – das Element der *Zeit*. Wie erinnerlich, ist die Zeit in unserer Vision charakterisiert oder wird gemessen durch drei Pulse oder Rhythmen. GUILLAUMES Kalenderkreis mißt *drei* Fuß im Durchmesser. Überdies, während GUILLAUME auf den blauen Kreis schaut, erscheinen plötzlich *drei* in Purpur gekleidete Geister. Der Engel erklärt, daß dies der Augenblick des Festes dieser drei Heiligen sei und hält eine Rede über den ganzen Zodiacus. Wie er zu den Fischen kommt, erwähnt er das Fest der zwölf Fischer, welches dem der Heiligen Dreieinigkeit vorangeht. Hier unterbricht ihn GUILLAUME und gesteht dem Engel, daß er das Symbol der Trinität nie ganz verstanden habe. Er bittet ihn um die Freundlichkeit, ihm dieses Mysterium zu erklären. Worauf der Engel antwortet: « Or, il y a trois couleurs principales: le vert, le rouge et l'or. » Man kann sie im Pfauenschweif vereinigt sehen. Und er fügt hinzu: « Le roi de toute puissance, qui met trois couleurs en unité, ne peut-il faire aussi qu'une substance soit trois? » Die goldene Farbe, so sagt er, gehört zum Vater, die rote zum Sohn und die grüne zum Heiligen Geist ¹⁰. Dann warnt der Engel den Dichter, keine weiteren Fragen zu stellen und verschwindet.

Wir wissen glücklicherweise durch die Belehrung des Engels, daß die *Drei* mit der Trinität zu tun hat. Und so wissen wir auch, daß unsere frühere Abschweifung in das Gebiet der mystischen Spekulation über die Trinität nicht allzu abwegig war. Zu gleicher Zeit treffen wir auf das Motiv der Farben, aber unglücklicherweise hat unser Patient deren vier, während GUILLAUME, oder vielmehr der Engel, nur von

10. Der Heilige Geist ist der Urheber der viriditas. Siehe unten.

dreien spricht: gold, rot und grün. Wir könnten hier die Worte des SOKRATES zitieren: «Eins, zwei, drei – aber der vierte . . . , wo bleibt er uns denn ^{10a}?» Oder wir könnten die entsprechenden Worte aus GOETHE'S *Faust* anführen, aus der Kabirenszene im II. Teil, wo die Kabiren jenes geheimnisvolle «streng' Gebilde» vom Meer heraufbringen.

Die vier kleinen Männer unserer Vision sind Zwerge oder Kabiren. Sie repräsentieren sowohl die vier Kardinalpunkte und die vier Jahreszeiten, wie die vier Farben und die vier Elemente. Im *Timaëus* ebenso wie im *Faust* und im *Pélerinage* scheint irgend etwas mit der Vierzahl los zu sein. Die nicht vorhandene vierte Farbe ist offensichtlich das *Blau*. Es ist die Farbe, die in die Serie von gold, rot und grün gehört. Warum fehlt blau? Was stimmt nicht mit dem Kalender? oder mit der Zeit? oder mit der blauen Farbe ¹¹?

Der alte GUILLAUME ist sicher über das selbe Problem gestolpert: «Drei sind's, aber wo ist der Vierte?» Er ist begierig, etwas über die Trinität zu hören, die er, wie er sagt, nie ganz verstanden hatte. Und es ist etwas verdächtig, daß der Engel es so eilig hat, wegzugehen, ehe GUILLAUME noch weitere verfängliche Fragen stellt.

Nun, ich vermute, daß GUILLAUME ziemlich unbewußt war, als er den Himmel offen sah, sonst würde er sicher gewisse Schlüsse gezogen haben aus dem, was er dort beobachtete. Was konnte er denn dort wirk-

10a. PLATO, *Timaëus*.

11. Bei GERARDUS DORNEUS findet sich ebenfalls die Vorstellung von sich durchschneidenden und störenden Kreisfiguren: nämlich das Kreissystem der Trinität einerseits und der teuflische Versuch zu einem eigenen System andererseits. So sagt er: «Notandum porro, centrum esse unarium, et circulum eius esse ternarium, quicquid autem inseritur inter centrum, et inclusam intrat monarchiam, pro binario habendum est, sive circulus alius . . . aut quaevis alia figura sit.» (Ferner ist zu bemerken, daß das Zentrum die Eins sei und dessen Kreisperipherie die Drei, alles, was aber zwischen [sie und] das Zentrum eindringt und die einbeschlossene Einheitsdomäne betritt, ist als Zwei anzusehen, sei es, daß es ein anderer Kreis . . . oder sonst irgend eine [geometrische] Figur sei.) Der Teufel habe sich nämlich quasi auch einen Zirkel fabriziert und damit ein Kreissystem zu zeichnen versucht, was ihm aber (aus bestimmten Gründen) mißlungen sei, denn er habe am Ende nur die «figura serpentis duplicis cornu quatuor erigentis, et inde monomachiae regnum divisum in se ipsum» (die Figur einer Doppelschlange mit vier Hörnern und daher eine in sich selber gespaltene Einheitskampfdomäne) herausgebracht. Als binarius in persona (personifizierte Zweizahl) konnte der Teufel auch gar nichts anderes erzeugen. (*De Duello*. In: *Theatrum Chemicum*. 1602, I, p. 547). Der Teufel tritt als Nachahmer, ἀντίμιμος, schon in der Alchemie des ZOSIMOS auf. (BERTHELOT, *Alch. Greco*. III, XLIX, 9. Vgl. dazu auch C. SCHMIDT, *Pistis Sophia*. 1925, passim.)

lich sehen? Zuerst sah er die Sphären oder «siècles», die von denen bewohnt waren, welche die ewige Seligkeit erreicht hatten. Dann erschaute er den Himmel aus Gold, den «ciel d'or», und da saß der König des Himmels auf einem goldenen Thron, und neben ihm saß die Königin des Himmels auf einem runden Thron aus *braunem* Kristall. Dieses letztere Detail bezieht sich darauf, daß von Maria angenommen wird, sie sei mit ihrem Körper in den Himmel aufgenommen worden, als die einzige unter den Sterblichen, der es erlaubt war, sich vor der allgemeinen Auferstehung der Toten mit dem Leibe zu vereinigen. In solchen und ähnlichen Darstellungen ist der König der triumphierende Christus in Konjunktion mit der Kirche als seiner Braut. Nun ist aber – und darin liegt das Allerwichtigste – Christus als Gott zugleich auch die Trinität, welche durch das Dazutreten einer vierten Person, der Königin, zur Quaternität wird. Das königliche Paar stellt in idealer Gestalt die Einheit der Zwei unter der Herrschaft des Einen dar – «binarius sub monarchia unarii», wie DORNEUS sagen würde. Überdies ist im bräunlichen Kristall jene «regio quaternaria et elementaria», in welche einst der «binarius quadricornutus» abgestürzt war, zum Throne der höchsten Fürbitterin erhöht. Damit erscheint die Vierheit der natürlichen Elemente in nächster Nähe nicht nur des corpus mysticum der bräutlichen Kirche oder der von ihr oft nur schwer zu unterscheidenden Regina coeli, sondern auch in unmittelbarer Beziehung zur Trinität¹².

Blau ist die Farbe von Marias himmlischem Mantel; sie ist die *Erde*, die vom blauen Himmelszelt bedeckt ist¹³. Aber warum wird die Mutter Gottes nicht erwähnt? Nach dem Dogma ist sie nur beata und nicht göttlich. Überdies repräsentiert sie die Erde, die auch der Körper ist und seine Dunkelheit. Das ist der Grund, warum sie, die Gnadenvolle, die bevollmächtigte Fürbitterin für alle Sünder ist, warum sie aber auch, trotz ihrer Vorzugsstellung (dem engelhaften non posse peccare) in einem rational nicht zu erfassenden nahen und doch fernen Verhältnis zur Trinität steht. Insofern sie matrix, Gefäß und Erde ist, also das Enthaltende, so ist sie für die allegorisierende Anschauung *das Runde*,

12. Ein eigenartiges Zusammentreffen von Drei und Vier ist die Allegorisierung Mariens mit den drei Männern im Feuerofen, wo ein Vierter erscheint, der als Christus gedeutet wird, bei WERNHER VOM NIEDERRHEIN. SALZER, *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens*. 1886, p. 21 f.

13. Siehe R. EISLER, *Weltenmantel und Himmelszelt*. 1910, I, p. 85 ff.

welches durch die vier Kardinalpunkte bezeichnet ist, also der Erdkreis mit den vier Himmelsrichtungen, als Schemel der Gottheit, oder das Geviert der heiligen Stadt, oder die «Blume im Meer», in der Christus sich birgt¹⁴ – mit einem Wort, das *Mandala*. Dieses ist in der tantrischen Vorstellung vom Lotus *weiblich*, aus leicht verstehbaren Gründen. Der Lotus ist der ewige Geburtssitz der Götter. Er entspricht der westlichen *Rose*, in welcher der Rex gloriae sitzt, oft auf der Basis der vier Evangelisten, welche den Himmelsrichtungen entsprechen.

Von diesem kostbaren Stück mittelalterlicher Psychologie aus gewinnen wir einige Einblicke in die Bedeutung des Mandalas unseres Patienten. Es vereinigt die Vier, und sie funktionieren harmonisch zusammen. Mein Patient war katholisch erzogen worden, und so stand er ahnungslos demselben Problem gegenüber, das dem alten GUILLAUME wohl einiges Kopfzerbrechen verursacht hatte. Es war in der Tat ein großes Problem für das Mittelalter, dieses Mysterium der Trinität einerseits und andererseits jene nur bedingte Anerkennung des weiblichen Elementes, der Erde, des Körpers und der Materie schließlich, welche doch, in der Gestalt von Marias Schoß, die heilige Wohnstätte der Gottheit und das unerläßliche Instrument des göttlichen Erlösungswerkes waren. *Die Vision meines Patienten ist eine symbolische Antwort auf die Frage der Jahrhunderte.* Das dürfte der tiefere Grund dafür sein, weshalb das Bild der Weltuhr den Eindruck «höchster Harmonie» hervorrief. Es war die erste Andeutung einer möglichen Lösung des verheerenden Konfliktes zwischen Materie und Geist, zwischen den Begierden der Welt und der Liebe zu Gott. Der armselige und unwirksame Kompromiß des Kirchentraumes ist vollständig überwunden durch diese Mandala-Vision, in welcher alle prinzipiellen Gegensätze versöhnt sind. Wenn es erlaubt ist, hier die alte pythagoräische Idee heranzuziehen, daß die Seele ein Quadrat ist¹⁵, würde das Mandala die Gottheit durch den dreifachen Rhythmus ausdrücken und die Seele durch die statische Quaternität, den in vier Farben geteilten Kreis. Und so wäre die innerste Bedeutung der Vision nichts Geringeres als die *Vereinigung der Seele mit Gott*.

Insofern die Weltuhr auch die Quadratur des Kreises und das Per-

14. SALZER, l. c., p. 66 f.

15. Siehe ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*. 1868, III, II, p. 120. Nach ARCHYTAS ist die Seele ein Kreis oder eine Kugel.

petuum mobile darstellt, finden diese beiden Anliegen des mittelalterlichen Geistes ihren adäquaten Ausdruck in unserem Mandala. Der goldene Kreis und seine Inhalte repräsentieren die Quaternität in Form der vier Kabiren und der vier Farben, der blaue Kreis die Trinität und die Bewegung der Zeit, in Übereinstimmung mit GUILLAUME. In unserem Falle hat der Zeiger des blauen Kreises die schnellste Bewegung, während der goldene Kreis sich langsam bewegt. In GUILLAUMES goldenem Himmel erscheint der blaue Kreis etwas inkongruent, aber in unserem Falle sind die Kreise harmonisch verbunden. Die Trinität ist das Leben, der «Puls» des ganzen Systems, mit einem dreifachen Rhythmus, der sich jedoch auf 32 aufbaut, einem Vielfachen von Vier. Dies entspricht der vorhin geäußerten Auffassung, daß die Quaternität als eine *conditio sine qua non* der Gottesgeburt und somit auch des innertrinitarischen Lebens schlechthin erscheint. Kreis und Vierheit auf der einen Seite und der dreifache Rhythmus auf der andern Seite durchdringen einander gegenseitig, so daß das eine auch im andern enthalten ist. In GUILLAUMES Version ist die Trinität offensichtlich, aber die *Quaternität* ist verborgen in der *Dualität* des Königs und der Königin des Himmels. Und weiterhin gehört die blaue Farbe nicht zur Königin, sondern zum Kalender, der die Zeit repräsentiert und durch trinitarische Attribute gekennzeichnet ist. Dies scheint einer gegenseitigen Durchdringung der Symbole zu entsprechen, ähnlich wie in unserem Fall.

Durchdringungen von Eigenschaften und Inhalten sind typisch nicht nur für Symbole überhaupt, sondern auch für die *Wesensähnlichkeit* der symbolisierten Inhalte. Ohne letztere wäre die gegenseitige Durchdringung auch gar nicht möglich. Wir finden darum auch im christlichen Trinitätsbegriff die Interpenetration, wo der Vater im Sohn, der Sohn im Vater, der Heilige Geist in Vater und Sohn oder beide in diesem als dem Parakleten erscheinen. Der Schritt vom Vater zum Sohn und dessen Erscheinen in einem bestimmten Moment repräsentiert ein Zeitelement, während das räumliche Element durch die Mater Dei personifiziert würde. (Die Mutter-Qualität war ursprünglich ein Attribut des Heiligen Geistes, und dieser wurde dann von gewissen frühen Christen Sophia-Sapientia genannt¹⁶. Diese weibliche Eigenschaft konnte

16. Siehe die Invokation in den *Thomasakten*. (MEAD, *Fragments of a Faith Forgotten*. 1931, p. 422.) Vgl. ferner «sedes sapientiae» (*Lauretanische Litanei*) und die Lesungen aus den *Sprüchen* an den Marienfesten. (Sprüche 8, 22—35.)

nicht vollständig ausgerottet werden und hängt zum mindesten dem Symbol des Heiligen Geistes, der *columba spiritus sancti*, noch an.) Aber die Quaternität fehlt dem Dogma vollständig, obwohl sie in der frühen kirchlichen Symbolik erscheint. Ich verweise auf das gleichschenklige Kreuz, das im Kreise eingeschlossen ist, auf den triumphierenden Christus mit den vier Evangelisten, den Tetramorphus usw. In der späteren kirchlichen Symbolik erscheinen die *rosa mystica*, das *vas devotionis*, der *fons signatus* und der *hortus conclusus* als Attribute der Mater Dei und der vergeistigten Erde ¹⁷.

Es würde sich wohl kaum lohnen, alle diese Zusammenhänge in ein psychologisches Licht zu rücken, wenn die Trinitätsvorstellungen nichts anderes wären als Erklügelungen der menschlichen Ratio. Ich habe aber immer den Standpunkt vertreten, daß sie zum Typus der Revelation gehören, nämlich zu dem, was KOEPGEN neuerdings als «Gnosis» bezeichnet (was man mit Gnostizismus nicht verwechseln möge!). Die *revelatio* ist eine Eröffnung der menschlichen Seelentiefe in allererster Linie, eine «Offenbarung», also zunächst ein psychologischer Modus, womit bekanntlich nichts ausgemacht ist darüber, was sie sonst noch sein könnte. Letzteres liegt jenseits der Wissenschaft. Dieser Auffassung kommt KOEPGENS lapidare, mit dem kirchlichen Imprimatur versehene Formel entgegen: «So ist die Trinität nicht nur eine Offenbarung Gottes, sondern zugleich auch des Menschen ¹⁸.»

Unser Mandala ist eine abstrakte, fast mathematische Darstellung einiger der, in der mittelalterlichen christlichen Philosophie diskutierten, Hauptprobleme. Die Abstraktion geht tatsächlich so weit, daß wir ohne die Hilfe der GUILLAUMESchen Vision deren weit verbreitetes historisches Wurzelsystem wohl übersehen hätten. Der Patient besitzt keine Kenntnisse solcher historischer Materialien. Er weiß nur, was jeder wissen kann, der in der frühen Kindheit ein wenig Religionsunterricht gehabt hat. Er selbst sah keine Verbindung zwischen seiner Weltuhr und irgend welcher religiösen Symbolik. Das ist insofern leicht ersichtlich, als die Vision nichts enthält, was irgendwie auf den ersten Blick an Religion erinnern würde. Jedoch kam die Vision kurz nach dem Traum von dem «Hause der Sammlung». Und dieser Traum wie-

17. Bei den Gnostikern ist die Quaternität entschieden weiblich. Siehe IRENAEUS, *Adversus Haereses*. I, cap. XI. In der Übersetzung von KLEBBA, 1912, p. 35.

18. *Die Gnosis des Christentums*. 1939, p. 194.

derum war die Antwort auf das Problem von Drei und Vier, das in einem noch früheren Traum dargestellt worden war. Dort handelte es sich um einen rechteckigen Raum, an dessen vier Seiten sich vier mit farbigem Wasser gefüllte Becher befanden; das eine war gelb, das andere rot, das dritte grün, und *das vierte war ohne Farbe*. Offensichtlich fehlte das *Blau*; aber es war in einer vorhergehenden Vision mit den drei andern Farben verbunden gewesen, wo nämlich in der Tiefe einer Höhle ein Bär erschien. Der Bär hatte vier Augen, die rotes, gelbes, grünes und blaues Licht aussandten. Erstaunlicherweise war in dem späteren Traum die blaue Farbe verschwunden. Zu gleicher Zeit war aber das gewohnte Quadrat in ein Rechteck verwandelt, das vorher niemals erschienen war. Die Ursache dieser sichtlichen Störung war ein Widerstand gegen das durch die Anima repräsentierte weibliche Element. Im Traum von dem «Hause der Sammlung» bestätigt die Stimme diese Tatsache. Sie sagt: «Was du tust, ist gefährlich. Die Religion ist nicht die Steuer, welche du bezahlen sollst, um das Bild der Frau entbehren zu können, denn dieses Bild ist unentbehrlich.» Das «Bild der Frau» ist genau das, was man «Anima» nennen würde¹⁹.

Es ist normal für einen Mann, seiner Anima Widerstand zu leisten, weil sie, wie ich schon erwähnte, das Unbewußte mit all jenen Tendenzen und Inhalten darstellt, die bis dahin vom bewußten Leben ausgeschlossen waren. Sie waren ausgeschlossen wegen einer Reihe wirklicher und scheinbarer Gründe. Einige sind unterdrückt und andere sind verdrängt. In der Regel werden jene Tendenzen, die den Betrag antisozialer Elemente in der psychischen Struktur des Menschen darstellen – ich nenne sie den «statistischen Verbrecher» in jedermann, unterdrückt, d. h. sie werden bewußt und absichtlich eliminiert. Aber Tendenzen, die lediglich verdrängt sind, sind gewöhnlich zweifelhaften Charakters. Sie sind nicht unbedingt antisozial, aber sie sind nicht gerade konventionell und gesellschaftlich passend. Der Grund, weshalb man sie verdrängt, ist gleicherweise zweifelhaft. Einige Leute tun es aus bloßer Feigheit, andere aus konventioneller Moral und andere wieder aus Reputationsgründen. Die Verdrängung ist eine Art von halb-bewußtem und unentschiedenem Gehenlassen der Dinge, oder ein Ver-

19. Siehe *Psychologische Typen*, Definitionen, s. v. «Seele» und «Seelenbild». (Siehe auch *Aion*. 1951. p. 25 ff.; Ges. Werke, Bd. 9, II, Paragr. 19.)

ächtlichmachen von Trauben, die zu hoch hängen, oder ein In-die-andere-Richtung-Blicken, um der eigenen Wünsche nicht ansichtig zu werden. FREUD hat entdeckt, daß die Verdrängung einen der Hauptmechanismen beim Zustandekommen einer Neurose bildet. Die Unterdrückung dagegen entspricht einer bewußten moralischen Entscheidung, während die Verdrängung eine ziemlich unmoralische Neigung, unangenehme Entscheidungen loszuwerden, darstellt. Die Unterdrückung kann Kummer, Konflikt und Leiden verursachen, aber sie erzeugt niemals eine Neurose. Die Neurose ist stets ein Ersatz für legitimes Leiden.

Wenn man den «statistischen Verbrecher» ausschließt, so bleibt das weite Gebiet der minderwertigen Eigenschaften und der primitiven Tendenzen übrig, die zu der psychischen Struktur des Menschen gehören, der weniger ideal und primitiver ist, als wir ihn haben möchten²⁰. Wir haben gewisse Ideen, wie ein zivilisierter, gebildeter oder moralischer Mensch leben sollte, und wir tun gelegentlich unser Bestes, um selber diese ehrgeizigen Erwartungen zu erfüllen. Da aber die Natur ihre Kinder nicht alle mit denselben Gütern gesegnet hat, sind einige mehr, andere weniger begabt. So gibt es Menschen, die es vermögen, «richtig» und respektabel zu leben, d. h. man kann nirgends ein Haar in der Suppe entdecken. Entweder begehen sie kleinere Sünden, wenn sie sich überhaupt vergehen, oder ihre Sünden sind ihnen unbewußt. Man ist bekanntlich nachsichtiger gegen Sünder, die ihrer Taten unbewußt sind. Aber die Natur ist keineswegs barmherzig mit unbewußten Sündern. Sie bestraft sie genau so hart, wie wenn sie eine bewußte Übertretung begangen hätten. So finden wir, wie HENRY DRUMMOND²¹ einst bemerkte, daß es gerade sehr fromme Leute sind, die – ihrer anderen Seite unbewußt – besonders höllische Launen entwickeln, welche sie für ihre Nächsten unerträglich machen. Der Ruhm der Heiligkeit mag weit reichen, aber mit einem Heiligen zusammenzuleben kann einen Minderwertigkeitskomplex, oder sogar einen wilden Ausbruch von Unmoral bei moralisch weniger begabten Individuen verursachen. Die Moral scheint eine Gabe zu sein wie die Intelligenz. Man kann sie

20. Ein besonderer Fall ist die sogenannte «minderwertige Funktion». Siehe *Psychologische Typen*, Definitionen. (Siehe auch *Aion*, pp. 22 ff.; I. c., Paragr. 13 ff.)

21. Allgemein bekannt durch sein Buch: *Das Naturgesetz in der Geisteswelt*. 1889. Das Zitat stammt aus einer kleinen Schrift: *Das Beste in der Welt*.

nicht ohne Schädigung einem System einpumpen, dem sie nicht angeboren ist.

Unglücklicherweise gibt es keinen Zweifel an der Tatsache, daß der Mensch im Ganzen genommen weniger gut ist, als er sich einbildet oder zu sein wünscht. Jedermann ist gefolgt von einem Schatten, und je weniger dieser im bewußten Leben des Individuums verkörpert ist, um so schwärzer und dichter ist er. Wenn eine Minderwertigkeit bewußt ist, hat man immer die Chance, sie zu korrigieren. Auch steht sie ständig in Berührung mit andern Interessen, so daß sie stetig Modifikationen unterworfen ist. Aber wenn sie verdrängt und aus dem Bewußtsein isoliert ist, wird sie niemals korrigiert. Es besteht dann überdies die Gefahr, daß in einem Augenblick der Unachtsamkeit das Verdrängte plötzlich ausbricht. Auf alle Fälle bildet es ein unbewußtes Hindernis, das die bestgemeinten Versuche zum Scheitern bringt.

Wir tragen unsere Vergangenheit mit uns, nämlich den primitiven und inferioren Menschen mit seinen Begehrlichkeiten und Emotionen, und wir können uns von dieser Last nur durch eine beträchtliche Anstrengung befreien. Wenn es zu einer Neurose kommt, haben wir es immer mit einem erheblich verstärkten Schatten zu tun. Und wenn ein solcher Fall geheilt werden soll, so muß ein Weg gefunden werden, auf welchem die bewußte Persönlichkeit und der Schatten zusammenleben können.

Das ist ein ernstes Problem für alle diejenigen, welche entweder selber in einer solch mißlichen Lage sind, oder welche Kranken zum normalen Leben helfen müssen. Eine bloße Unterdrückung des Schattens ist ebenso wenig ein Heilmittel, wie Enthauptung gegen Kopfschmerzen. Die Moral eines Menschen zu zerstören, hilft ebenfalls nicht, weil es sein besseres Selbst töten würde, ohne welches auch der Schatten keinen Sinn hat. Die Versöhnung dieser Gegensätze ist eines der wichtigsten Probleme, das selbst in der Antike einige Geister beschäftigte. So wissen wir von einer im übrigen legendären Persönlichkeit des zweiten Jahrhunderts, KARPOKRATES²², einem neuplatonischen Philosophen, dessen Schule, laut Bericht des IRENAEUS, die Lehre vertrat, daß Gut

22. Siehe IRENAEUS, *Adversus Haereses*. I, XXV, 4. In KLEBBA. 1912, p. 76. Ebenso MEAD, *Fragments*, p. 231. Ein ähnlicher Gedankengang findet sich in der *Pistis Sophia* (siehe CARL SCHMIDT, *Pistis Sophia*. 1925, p. 215).

und Böse nur menschliches Dafürhalten seien, und daß dagegen die Seelen vor ihrem Abscheiden alles menschlich Erlebbare bis auf den letzten Rest durchgemacht haben müßten, wenn sie nicht wieder in das Gefängnis des Körpers zurückfallen wollten. Aus der Verhaftung in die somatische Welt des Demiurgen könne sich die Seele gewissermaßen nur durch die völlige Erfüllung *aller* Lebensforderungen loskaufen. Die vorgefundene körperliche Existenz ist eine Art feindlichen Bruders, dessen Bedingungen zuerst wahrgenommen werden müssen. In diesem Sinne interpretierten die Karpokratianer Luk. 12, 58 f. (resp. Matth. 5, 25 f.): «Wenn du hingehst mit deinem Widersacher zur Obrigkeit, so gib dir auf dem Wege Mühe, von ihm loszukommen: damit er dich nicht hinschleppe zum Richter, und der Richter dich dem Gerichtsdienner überliefern, und der Gerichtsdienner dich ins Gefängnis werfe. Ich sage dir: Du wirst nicht von dannen herauskommen, bis daß du auch den letzten Heller bezahlt hast.» Im Zusammenhang mit der anderen gnostischen Lehre, daß man von keiner Sünde erlöst werden könne, welche man nicht begangen habe, erkennen wir hier – auch in der Verdunkelung durch die christliche Gegnerschaft – ein von den neuplatonischen Philosophen aufgeworfenes Problem von allergrößter Tragweite. Insofern der somatisch gebundene Mensch, der «Widersacher», ja nichts anderes ist als der «Andere in mir», so ist es unverkennbar, daß die karpokratianische Denkweise auf folgende Lesung von Matth. 5, 22 ff. hinausläuft: «Ich aber sage euch, daß wer *sich selbst* zürnt, der soll dem Gerichte verfallen sein; und wer irgend zu *sich selber* sagt: Raka, der soll dem Synedrium verfallen sein; und wer irgend sagt: Thor, der soll der Feuerhölle verfallen sein. Wenn du nun deine Gabe darbringst zum Altar und dich daselbst erinnerst, daß du etwas gegen *dich selbst* hast, so laß daselbst deine Gabe vor dem Altar und gehe hin und versöhne dich zuvor *mit dir selber*; und alsdann komme und bringe deine Gabe dar. Sei verträglich *mit dir selber* beizeiten, solange du noch *mit dir* auf dem Wege bist, daß nicht etwa du *dich selber* dem Richter überlieferst», usw. Dieser Problematik steht das nichtkanonische Herrenwort: «Wenn du weißt, was du tust, so bist du selig; wenn du aber nicht weißt, was du tust, so bist du verflucht»²³, nicht allzu fern. In nächster Nähe aber steht das *Gleichnis vom unge-*

23. PREUSCHEN, *Antilegomena*. 1901, p. 44 u. p. 139.

rechten Haushalter (Luk. 16), welches ein «Stein des Anstoßes» in verschiedenen Hinsichten ist. «Et laudavit Dominus villicum iniquitatis, quia *prudenter* fecisset.» «*Prudenter*» entspricht dem «*phronimos*» des Urtextes, welches zu deutsch «besonnen, vernünftig, klug» heißt. Unleugbar erscheint hier die *Vernunft als eine Instanz ethischer Entscheidung*. Vielleicht darf man auch den Karpokratianern – gegen IRENAEUS – diese Einsicht zubilligen und annehmen, daß sie etwa auch, wie der ungerechte Haushalter, löblicherweise das Gesicht zu wahren wußten. Es ist natürlich, daß die robustere Mentalität der Kirchenväter die Feinheit und das Verdienst dieses subtilen und, vom modernen Standpunkt aus, ungemein praktischen Argumentes nicht würdigen konnte. Es ist ein vitales, aber auch gefährliches und ethisch heikelstes Problem der modernen Zivilisation, die nicht mehr weiß und versteht, warum das Leben des Menschen in höherem Sinne ein Opfer sein sollte. Der Mensch kann erstaunliche Dinge auf sich nehmen, wenn sie einen Sinn für ihn haben. Aber die Schwierigkeit ist, diesen Sinn zu erschaffen. Es muß natürlicherweise eine Überzeugung sein, wobei es sich jedoch zeigt, daß die überzeugendsten Dinge, die der Mensch erfinden kann, alle über einen Leisten geschlagen und zu billig sind, um ihm auch gegen seine persönlichen Wünsche und Ängste wirksam beizustehen.

Wenn die verdrängten Tendenzen des Schattens nichts als böse wären, so gäbe es überhaupt kein Problem. Aber der Schatten ist in der Regel nur etwas Niedriges, Primitives, Unangepaßtes und Mißliches, und nicht absolut böse. Er enthält auch kindische oder primitive Eigenschaften, die in gewisser Weise die menschliche Existenz beleben und verschönern würden; aber man stößt sich an hergebrachten Regeln. Das gebildete Publikum, die Blüte unserer gegenwärtigen Zivilisation, ist etwas von seinen Wurzeln abgehoben und ist im Begriffe, seine Verbindung mit der Erde zu verlieren. Es gibt heutzutage nur wenige zivilisierte Länder, wo die unteren Bevölkerungsschichten nicht in einem Zustand unruhiger Meinungskonflikte sind. In einer Anzahl europäischer Nationen erfaßt dieser Zustand auch die oberen Schichten. Diese Lage der Dinge demonstriert unser psychologisches Problem in vergrößertem Maßstab. Insofern Kollektivitäten bloße Anhäufungen von Individuen darstellen, sind ihre Probleme ebenfalls Anhäufungen individueller Probleme. Der eine Teil identifiziert sich mit dem hö-

heren Menschen und kann nicht heruntersteigen, und der andere Teil identifiziert sich mit dem unteren Menschen und möchte an die Oberfläche kommen.

Solche Probleme werden niemals gelöst durch Gesetzgebung oder Kunstgriffe. Sie können nur gelöst werden durch eine allgemeine Änderung der Einstellung. Und diese Änderung beginnt nicht mit Propaganda oder Massenversammlungen oder gar mit Gewalt. Sie fängt an mit einer Veränderung in den Einzelnen. Sie wird sich auswirken als Wandlung ihrer persönlichen Neigungen und Abneigungen, ihrer Lebensanschauung und ihrer Werte, und einzig die Anhäufung solcher individueller Wandlungen ist imstande, eine kollektive Lösung herbeizuführen.

Der gebildete Mensch versucht, den unteren Menschen in sich zu verdrängen, ohne sich klar zu machen, daß er diesen dadurch zwingt, aufrührerisch zu werden. Es ist charakteristisch für meinen Patienten, daß er einmal von einer militärischen Einheit träumte, welche beabsichtigte, «den linken Flügel vollständig abzuwürgen». Jemand bemerkt, der linke Flügel sei so schon schwach, aber die Soldaten antworten, das sei gerade der Grund, weshalb der linke Flügel «abgewürgt» werden müsse. Der Traum zeigt, wie mein Patient mit seinem eigenen unteren Menschen verfuhr. Dies ist offensichtlich nicht die richtige Methode. Der Traum von dem «Hause der Sammlung» zeigt im Gegenteil eine religiöse Haltung als die richtige Antwort auf seine Frage. Das Mandala scheint eine Amplifikation gerade dieses besonderen Punktes zu sein. Wir haben gesehen, daß das historische Mandala als ein Symbol diene, um die Natur der Gottheit philosophisch zu klären, oder um dieselbe zum Zwecke der Anbetung in einer sichtbaren Form darzustellen, oder, wie im Osten, als Yantra für Yoga-Übungen. Die Ganzheit («Vollkommenheit») des himmlischen Kreises und die quadratische Form der Erde, welche die vier Prinzipien oder Elemente oder psychischen Qualitäten²⁴ enthält, sind der Ausdruck für Vollständigkeit und Vereinigung. So hat das Mandala den Rang eines «vereinigenden Symbols»²⁵. Insofern Vereinigung von Gott und Mensch in dem

24. Im tibetischen Buddhismus sind die vier Farben mit psychologischen Qualitäten verbunden (vier Formen der Weisheit). Siehe meinen Kommentar zu EVANS-WENTZ, *Das tibetanische Totenbuch*.

25. Siehe *Psychologische Typen*, Definitionen, s. v. «Symbol».

Symbol des Christus oder des Kreuzes²⁶ ausgedrückt ist, könnten wir erwarten, daß die Weltuhr unseres Patienten eine ähnliche vereinigende Bedeutung habe. Da wir aber durch historische Analogien voreingenommen sind, würden wir erwarten, daß eine Gottheit das Zentrum des Mandalas einnähme. Das Zentrum ist jedoch leer. Der Sitz der Gottheit ist unbesetzt. Wenn wir das Mandala jedoch historischen Vorbildern entsprechend analysieren, zeigt es sich, daß der Gott durch den Kreis und die Göttin durch das Viereck symbolisiert werden. Anstatt «Göttin» könnten wir auch sagen «Erde» oder «Seele». Entgegen dem historischen Vorurteil müssen wir jedoch daran festhalten, daß wir (wie in dem «Hause der Sammlung», wo der Platz des sakralen Bildes durch die Quaternität eingenommen war) keine Spur einer Gottheit im Mandala finden, sondern ganz im Gegenteil einen Mechanismus. Wir sollten aber ein so wichtiges Faktum nicht zugunsten einer vorgefaßten Meinung übersehen. Ein Traum oder eine Vision sind genau das, was sie zu sein scheinen. Sie sind keine Verkleidung für etwas anderes. Sie sind ein Naturprodukt, d. h. ein Ding für sich ohne irgendwelche außer ihm liegende Motivationen. Ich habe viele Mandalas gesehen von ganz unbeeinflussten Patienten, und habe dieselbe Tatsache ungefähr überall gefunden: es war niemals eine Gottheit im Mittelpunkt. Der Mittelpunkt ist in der Regel betont. Aber was wir da finden, ist ein Symbol von sehr andersartiger Bedeutung. Es ist z. B. ein Stern, eine Sonne, eine Blume, ein gleicharmiges Kreuz, ein kostbarer Stein, eine mit Wasser oder Wein gefüllte Schale, eine aufgeringelte Schlange, oder ein menschliches Wesen, aber niemals ein Gott²⁷.

Wenn wir einen triumphierenden Christus in der Fensterrose einer mittelalterlichen Kirche finden, nehmen wir mit Recht an, daß dies ein zentrales Symbol des christlichen Kultes sein müsse. Wir nehmen

26. Das Kreuz hat auch die Bedeutung eines *Grenzsteines* zwischen Himmel und Hölle, indem es mitten im Kosmos aufgerichtet ist und sich nach allen Seiten erstreckt. (Vgl. J. KROLL, *Gott und Hölle*, 1932, pp. 18, 3). Eine ähnliche, kosmische Mittelstellung hat auch das tibetische Mandala, das häufig genau bis zur Mitte aus dem auf der Hölle liegenden Erdreich in den Himmel aufragt (vergleichbar den halbkugeligen Stupas von Sanchi in Indien). Dasselbe habe ich mehrfach bei individuellen Mandalas gefunden, welche oben die helle, unten die dunkle Welt repräsentieren oder in diese Welten hineinragen. Im «umgekehrten Auge» oder «philosophischen Spiegel» JAKOB BOEHME'S (*40 Fragen von der Seele*) liegt ein ähnlicher Versuch vor.

27. (Vgl. die Illustrationen in: JUNG, *Über Mandalasymbolik*. In: *Gestaltungen des Unbewußten*. 1950).

auch an, daß jede Religion, die in der Geschichte eines Volkes wurzelt, ebenso sehr ein Ausdruck seiner Psychologie sei, wie z. B. die Form der Regierung, welche das Volk hervorgebracht hat. Wenn wir dieselbe Methode auf die modernen Mandalas anwenden, welche die Menschen in Träumen oder Visionen gesehen, oder durch «aktive Imagination»²⁸ entwickelt haben, kommen wir zu dem Schluß, daß die Mandalas der Ausdruck sind für eine gewisse Einstellung, die wir nicht umhin können, «religiös» zu nennen. Religion ist eine Beziehung zu dem höchsten oder stärksten Wert, sei er nun positiv oder negativ. Die Beziehung ist sowohl eine freiwillige, als auch eine unfreiwillige, d. h. man kann von einem «Wert», also einem energiegeladenen psychischen Faktor, auch unbewußt besessen sein, oder man kann ihn bewußt annehmen. Diejenige psychologische Tatsache, welche die größte Macht in einem Menschen besitzt, wirkt als «Gott», weil es immer der überwältigende psychische Faktor ist, der «Gott» genannt wird. Sobald ein Gott aufhört, ein überwältigender Faktor zu sein, wird er ein bloßer Name. Sein Wesentliches ist tot, und seine Macht ist dahin. Warum haben die antiken Götter ihr Prestige und ihre Wirkung auf die menschlichen Seelen verloren? Es war, weil die olympischen Götter ihren Dienst getan hatten und ein neues Mysterium begann: *Gott wurde Mensch*.

Wenn man sich erlaubt, aus modernen Mandalas Schlüsse zu ziehen, sollte man die Menschen vielleicht erst fragen, ob sie Sterne, Sonnen, Blumen oder Schlangen verehren. Das werden sie aber verneinen und uns zu gleicher Zeit versichern, die Kugeln, Sterne, Kreuze und dergleichen seien Symbole für ein *Zentrum in ihnen selbst*. Und wenn man sie fragt, was sie mit diesem Zentrum meinen, so geraten sie in einige Verlegenheit und weisen auf diese oder jene Erfahrung hin, wie etwa mein Patient, der alles, was er über die «Weltuhr» positiv zu sagen wußte, in das Bekenntnis zusammenfaßte, daß die Vision ein Gefühl vollkommener Harmonie in ihm hinterlassen habe. Andere wieder gestehen, daß eine ähnliche Vision sie überkam in einem Augenblick:

28. «Aktive Imagination» ist ein terminus technicus, der sich auf eine von mir angegebene Methode der Bewußtmachung unbewußter Inhalte bezieht. (Vgl. *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*. 1950, p. 176 ff.; Ges. Werke, Bd. 7, Paragr. 366 ff. *Zum psychologischen Aspekt der Kore-Figur* in: JUNG und KERENYI, *Einführung in das Wesen der Mythologie*. 1951, p. 228 ff.; *Mysterium Coniunctionis*. 1956, II, pp. 267, 304, 307 ff.; u. a. a. O.)

größten Schmerzes oder tiefster Verzweiflung. Und für noch andere ist es eine Erinnerung an einen eindrucksvollen Traum oder an einen Augenblick, in dem lange und fruchtlose Kämpfe zu Ende gingen und Frieden in sie einzog. Wenn man zusammenfaßt, was die Menschen einem über ihre Erfahrung erzählen, so kann man es ungefähr so formulieren: *Sie kamen zu sich selber, sie konnten sich selber annehmen, sie waren imstande, sich mit sich selbst zu versöhnen*, und dadurch wurden sie auch mit widrigen Umständen und Ereignissen ausgesöhnt. Das ist fast das gleiche, was man früher mit den Worten ausdrückte: «Er hat seinen Frieden mit Gott gemacht, er hat seinen eigenen Willen zum Opfer gebracht, indem er sich dem Willen Gottes unterwarf.»

Ein modernes Mandala ist ein unwillkürliches Bekenntnis eines besonderen geistigen Zustandes. Es ist keine Gottheit in dem Mandala, und es ist auch keine Unterwerfung oder Versöhnung mit einer Gottheit angedeutet. *Der Platz der Gottheit scheint durch die Ganzheit des Menschen eingenommen zu werden*²⁹.

Wenn man vom Menschen spricht, meint wohl jeder sein Ich – d. h. seine persönliche Disposition, insoweit er ihrer bewußt ist – und wenn man von Andern spricht, so nimmt man an, daß sie eine ziemlich ähnliche Beschaffenheit haben. Da aber die moderne Forschung uns mit der Tatsache bekannt gemacht hat, daß das individuelle Bewußtsein gegründet ist auf und eingebettet in eine unbestimmbar weit ausge dehnte, unbewußte Psyche, muß man notwendigerweise das etwas altmodische Vorurteil revidieren: der Mensch sei nicht mehr als sein Bewußtsein. Diese naive Annahme muß sofort der kritischen Frage gegenübergestellt werden: wessen Bewußtsein? Tatsächlich wäre es eine schwierige Aufgabe, das Bild, das ich von mir selber habe, mit dem, das andere Leute sich von mir machen, in Übereinstimmung zu bringen. Wer hat recht? Und wer ist das wirkliche Individuum? Wenn man noch weiter geht und die Tatsache in Betracht zieht, daß der Mensch auch noch das ist, was weder er selbst noch andere Leute von ihm wissen – ein zunächst unbekanntes Etwas, dessen Existenz jedoch bewiesen werden kann –, so wird das Problem der Identität noch viel schwieriger. Tatsächlich ist es unmöglich, die Ausdehnung und den definitiven

29. Betreffs der Psychologie des Mandalas, siehe meinen Kommentar zu: *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. 1957, p. 21 ff. (Siehe auch *Über Mandalasymbolik*. In: *Gestaltungen des Unbewußten*. 1950.)

Charakter psychischer Existenz zu bestimmen. Wenn wir nun vom Menschen sprechen, so meinen wir dessen unbegrenzbares Ganzes, eine unformulierbare Totalität, die nur symbolisch ausgedrückt werden kann. Ich habe den Ausdruck «Selbst» gewählt, um die Totalität des Menschen, die Summe seiner bewußten und unbewußten Gegebenheiten, zu bezeichnen³⁰. Diesen Ausdruck habe ich übernommen in Übereinstimmung mit der östlichen Philosophie³¹, welche sich seit Jahrhunderten mit denjenigen Problemen beschäftigt hat, die sich dann ergeben, wenn sogar die Menschwerdung der Götter überschritten ist. Die Philosophie der Upanishaden entspricht einer Psychologie, welche vor langer Zeit schon die Relativität der Götter erkannte³². Man darf dies nicht mit einem so naiven Irrtum, wie dem Atheismus, verwechseln. Die Welt ist, wie sie immer war, aber unser Bewußtsein unterliegt eigentümlichen Veränderungen. Zuerst, in fernen Zeiten (was jedoch noch an heute lebenden Primitiven beobachtet werden kann), lag der Hauptteil des psychischen Lebens anscheinend außen in menschlichen und nichtmenschlichen Objekten: er war projiziert, wie wir jetzt sagen würden³³. In einem Zustand mehr oder weniger vollkommener Projektion kann es kaum ein Bewußtsein geben. Durch das Zurückziehen der Projektionen entwickelte sich langsam die bewußte Erkenntnis. Die Wissenschaft begann merkwürdigerweise mit der Entdeckung astronomischer Gesetze, also mit der Zurückziehung der quasi fernsten Projektion. Das war eine erste Phase in der Entseelung der Welt. Ein Schritt folgte dem anderen: schon in der Antike wurden die Götter aus den Bergen und Flüssen, aus den Bäumen und Tieren entrückt. Unsere moderne Wissenschaft hat ihre Projektionen zwar bis zu einem fast unerkennbaren Grade verfeinert, aber unser tagtägliches Leben wimmelt noch von Projektionen. Sie machen sich breit in Zeitungen, Büchern, Gerüchten und gewöhnlichem gesellschaftlichem Klatsch. Alle

30. Siehe *Psychologische Typen*. Definitionen, s. v. «Selbst». Ges. Werke, Bd. 6. (Siehe auch *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*. 1950, p. 98 f. Ges. Werke, Bd. 7, Paragr. 274; *Aion*: 1951, p. 44 ff. Ges. Werke Bd. 9, II, Paragr. 43 ff.)

31. Siehe J. W. HAUER, *Symbole und Erfahrung des Selbstes in der indo-arischen Mystik*. 1934.

32. Über den Begriff der «Relativität Gottes» siehe *Psychologische Typen*. 1950, p. 322 ff. Ges. Werke, Bd. 6, Paragr. 456 ff.

33. Diese Tatsache liegt der Theorie des Animismus zugrunde.

Lücken, wo wirkliches Wissen fehlt, werden immer noch mit Projektionen ausgefüllt. Wir sind immer noch beinahe sicher, daß wir wissen, was andere Leute denken, oder was ihr wahrer Charakter ist. Wir sind überzeugt, daß gewisse Leute alle jene schlechten Eigenschaften haben, die wir in uns selbst nicht finden, oder daß sie alle jene Laster leben, die natürlich niemals unsere eigenen sein könnten. Wir müssen immer noch äußerst vorsichtig sein, um nicht unseren eigenen Schatten allzu schamlos zu projizieren, und sind immer noch überschwemmt von projizierten Illusionen. Wenn man sich jemanden vorstellt, der tapfer genug ist, diese Projektionen allesamt zurückzuziehen, dann ergibt sich ein Individuum, das sich eines beträchtlichen Schattens bewußt ist. Ein solcher Mensch hat sich neue Probleme und Konflikte aufgeladen. Er ist sich selbst eine ernste Aufgabe geworden, da er jetzt nicht mehr sagen kann, daß die *Anderen* dies oder jenes tun, daß *sie* im Fehler sind, und daß man gegen *sie* kämpfen muß. Er lebt in dem «Hause der Selbstbesinnung», der inneren Sammlung. Solch ein Mensch weiß, daß, was immer in der Welt verkehrt ist, auch in ihm selber ist, und wenn er nur lernt, mit seinem eigenen Schatten fertig zu werden, dann hat er etwas Wirkliches für die Welt getan. Es ist ihm dann gelungen, wenigstens einen aller kleinsten Teil der ungelösten riesenhaften Fragen unserer Tage zu beantworten. Diese Probleme sind zum guten Teil so schwierig, weil sie vergiftet sind durch gegenseitige Projektionen. Wie kann auch jemand klar sehen, wenn er nicht einmal sich selbst und jene Dunkelheit sieht, welche er unbewußt in alle seine Handlungen mithineinträgt?

Die moderne psychologische Entwicklung führt zu einem viel besseren Verständnis dessen, woraus der Mensch wirklich besteht. Zuerst lebten die Götter in übermenschlicher Macht und Schönheit auf der Spitze schneebedeckter Berge oder in der Dunkelheit von Höhlen, Wäldern und Meeren. Später wuchsen sie zu *einem* Gott zusammen, und dann wurde dieser Gott Mensch. Aber in unserer Zeit scheint sogar der Gottmensch von seinem Throne herabzusteigen und sich im alltäglichen Menschen aufzulösen. Darum wohl ist sein Sitz leer. Dafür aber leidet der moderne Mensch an einer Hybris des Bewußtseins, die sich der Krankhaftigkeit nähert. Dieser psychischen Verfassung der Einzelnen entspricht im Großen die Hypertrophie und der Totalitätsanspruch der Staatsidee. Wie der Staat das Individuum zu «erfassen» versucht, so

bildet sich auch der Einzelne ein, er hätte seine Seele «erfaßt»; ja er macht sogar eine Wissenschaft aus ihr in der absurden Annahme, daß der Intellekt, der ja nur Teil und Funktion der Psyche ist, genüge, das viel größere Ganze der Seele zu erfassen. In Wirklichkeit ist die Psyche die Mutter, das Subjekt und sogar die Möglichkeit des Bewußtseins selbst. Sie reicht so weit über die Grenzen des Bewußtseins hinaus, daß dieses leicht mit einer Insel im Ozean verglichen werden kann. Während die Insel klein und eng ist, ist der Ozean unendlich weit und tief und enthält ein Leben, welches dasjenige der Insel an Art und Umfang in jeglicher Hinsicht überragt. Man kann dieser Auffassung zum Vorwurf machen, daß sie den Beweis dafür, daß das Bewußtsein nicht mehr bedeutet als eine kleine Insel im Ozean, nicht erbracht hätte. Dieser Beweis ist an sich allerdings unmöglich, denn gegenüber dem bekannten Umfang des Bewußtseins steht die unbekannte «Ausdehnung» des Unbewußten, von dem wir eigentlich bloß wissen, daß es existiert und vermöge seiner Existenz das Bewußtsein und dessen Freiheit in einschränkendem Sinne beeinflußt. Wo immer nämlich Unbewußtheit herrscht, da ist auch Unfreiheit, ja sogar Besessenheit. Die Weite des Ozeans ist schließlich nichts als ein Gleichnis, welches die beschränkende und bewußtseinsbedrohende Fähigkeit des Unbewußten allegorisiert. Der psychologische Empirismus liebte es allerdings, bis vor kurzem das «Unbewußte» – wie auch dieser Terminus selber anzeigt – als eine bloße Abwesenheit von Bewußtsein zu erklären, etwa wie den Schatten als Abwesenheit des Lichtes. Nicht nur alle Zeiten vor uns, sondern auch die heutige genaue Beobachtung der unbewußten Vorgänge anerkennt, daß das Unbewußte eine gewisse schöpferische Autonomie besitzt, welche einer bloßen Schattennatur niemals zukäme. Wenn C. G. CARUS, ED. VON HARTMANN und in gewissem Sinne auch ARTHUR SCHOPENHAUER das Unbewußte mit dem weltschöpferischen Prinzip in Eins setzen, so ziehen sie damit das Fazit aus allen Lehren der Vergangenheit, welche auf Grund stetiger innerer Erfahrung das geheimnisvoll Wirkende als Götter personifiziert erschaut hat. Es entspricht moderner Bewußtseinshypertrophie, eben jener Hybris, der gefährlichen Autonomie des Unbewußten uneingedenk zu sein und sie nur negativ als Abwesenheit von Bewußtsein zu erklären. Die Annahme unsichtbarer Götter oder Dämonen wäre eine psychologisch viel passendere Formulierung des Unbewußten, obschon dies eine anthropo-

morphistische Projektion wäre. Da nun die Entwicklung des Bewußtseins die Zurückziehung aller erreichbaren Projektionen verlangt, so kann auch keine Götterlehre im Sinne nichtpsychologischer Existenz aufrecht erhalten werden. Wenn der historische Prozeß der Weltentseelung, eben der Zurücknahme der Projektionen, so weiter geht wie bisher, dann muß alles, was draußen göttlichen oder dämonischen Charakter hat, zur Seele zurückkehren, in das Innere des unbekannten Menschen, von wo es anscheinend seinen Ausgang genommen hat.

Zuerst war wohl der materialistische Irrtum unvermeidlich. Da der Thron Gottes zwischen den galaktischen Systemen nicht entdeckt werden konnte, folgerte man, daß Gott überhaupt nicht existiere. Der zweite unvermeidliche Irrtum ist der Psychologismus: wenn Gott überhaupt etwas ist, so muß er eine Illusion sein, die gewissen Motiven entstammt, z. B. dem Willen zur Macht oder verdrängter Sexualität. Diese Argumente sind nicht neu. Ähnliche Dinge wurden schon gesagt von den christlichen Missionaren, welche die Idole der heidnischen Götter stürzten. Während sich aber die frühen Missionare bewußt waren, daß sie einem neuen Gott dienten, indem sie die alten bekämpften, sind sich die modernen Bilderstürmer nicht bewußt, in wessen Namen sie alte Werte zerstören. NIETZSCHE fühlte sich zwar verantwortlich, als er die alten Tafeln zerbrach, und doch unterlag er der merkwürdigen Notwendigkeit, sich mit einem wiederbelebten Zarathustra den Rücken zu stärken, als einer Art von zweiter Persönlichkeit, einem alter ego, mit dem er sich in seiner großen Tragödie *Also sprach Zarathustra* identifiziert. NIETZSCHE war kein Atheist, aber *sein Gott war tot*. Das Resultat dieses Ablebens war eine Spaltung in ihm selber, und er fühlte sich gezwungen, das andere Selbst als «Zarathustra» oder zu andern Zeiten als «Dionysos» zu personifizieren. In seiner schicksalhaften Krankheit zeichnete er seine Briefe mit «Zagreus», welcher der zerstückelte Dionysos der Thraker ist. Die Tragödie von *Also sprach Zarathustra* besteht darin, daß NIETZSCHE selbst zu einem Gott wurde, weil sein Gott starb; und das geschah so, weil er kein Atheist war. Er war eine zu positive Natur, um die Großstädterneurose des Atheismus ertragen zu können. Der, dem «Gott stirbt», wird der «Inflation» zum Opfer fallen³⁴.

34. Betreffs des Begriffs «Inflation», siehe: *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*. 1950, p. 37 ff. Ges. Werke, Bd. 7, Paragr. 227 ff.

«Gott» ist in Wirklichkeit die effektiv stärkste seelische Position, auch wenn damit, im Sinne des Paulinischen Wortes (Phil. 3, 19), der «Bauch» gemeint ist. Der schlechthin stärkste und darum ausschlaggebende Faktor in einer individuellen Psyche erzwingt nämlich jenen Glauben oder jene Furcht, Unterwürfigkeit oder Ergebenheit, die ein Gott vom Menschen fordern könnte. Das Beherrschende und Unentrinnbare ist in diesem Sinne «Gott» und ist es absolut, wenn es nicht der ethischen Entscheidung der menschlichen Freiheit gelingt, gegen diese Naturtatsache eine Position von ähnlicher Unüberwindlichkeit aufzurichten. Insofern sich diese Position als unbedingt wirksam erweist, verdient sie es wohl, mit dem Gottesprädikat belegt zu werden, und zwar mit dem Namen eines *geistigen Gottes*, weil diese seelische Position aus der Freiheit ethischer Entscheidung, also aus der Gesinnung, hervorgegangen ist. Es ist der menschlichen Freiheit anheimgegeben, ob «Gott» ein «Geist» oder eine Naturtatsache, wie die Sucht des Morphinisten, ist, womit auch entschieden ist, ob «Gott» eine segensreiche oder eine zerstörerische Macht bedeuten soll.

So unzweifelhaft und klar verständlich solche seelischen Geschehnisse oder Entscheidungen sind, so sehr verleiten sie auch zu dem unpsychologischen Fehlschluß, daß es dem Menschen gewissermaßen freigestellt sei, sich einen «Gott» zu *erzeugen* oder nicht. Davon ist keine Rede, denn jeder findet sich vor mit einer seelischen Disposition, welche seine Freiheit in hohem Maße beschränkt, ja sogar beinahe illusorisch macht. Nicht nur ist die «Freiheit des Willens» philosophisch ein unabsehbares Problem, sondern sie ist es auch praktisch, insofern es selten jemanden gibt, der nicht weitgehend oder sogar überwiegend von Neigungen, Gewohnheiten, Trieben, Vorurteilen, Ressentiments und allen möglichen Komplexen beherrscht ist. Alle diese Naturtatsachen funktionieren genau wie ein ganzer Olymp voll von Göttern, die propitiert, bedient, gefürchtet und verehrt sein wollen, nicht nur vom individuellen Inhaber dieser Götterkompagnie, sondern auch noch von seiner persönlichen Umgebung. Unfreiheit und Besessenheit sind Synonyme. Immer ist daher etwas in der Seele vorhanden, das Besitz ergreift und die sittliche Freiheit beschränkt oder unterdrückt. Um sich einerseits diesen wahren, aber sehr unangenehmen Tatbestand zu verheimlichen und sich andererseits Mut zur Freiheit zu machen, hat man sich den eigentlich apotropäischen Sprachgebrauch an-

gewöhnt: «*Ich habe* die Neigung oder die Gewohnheit oder das Ressentiment», anstatt wahrheitsgetreu festzustellen: «Die Neigung oder die Gewohnheit oder das Ressentiment *hat mich*.» Letztere Ausdrucksweise würde uns allerdings auch noch die Illusion der Freiheit kosten. Aber ich frage mich, ob das nicht in höherem Sinne besser wäre, als wenn man sich auch noch mit seiner Sprache benebelt. In Tat und Wahrheit erfreuen wir uns keiner herrenlosen Freiheit, sondern sind beständig bedroht von gewissen seelischen Faktoren, die als «Naturtatsachen» von uns Besitz ergreifen können. Die weitgehende Zurücknahme gewisser metaphysischer Projektionen liefert uns diesem Geschehen insofern fast hilflos aus, als wir uns sofort mit jedem Impuls identifizieren, anstatt diesen mit dem Namen eines «Anderen» zu belegen, womit er wenigstens auf Armeslänge weggehalten wäre und sich nicht sofort der Zitadelle des Ich bemächtigen könnte. «Herrschaften» und «Mächte» sind immer vorhanden, wir können und brauchen sie nicht zu erzeugen. Uns liegt es bloß ob, den «Herrn», dem wir dienen wollen, zu *wählen*, damit sein Dienst uns schütze gegen die Herrschaft der «Anderen», die wir nicht gewählt haben. «Gott» wird nicht *erzeugt*, sondern *gewählt*.

Unsere Wahl bezeichnet und definiert «Gott». Aber unsere Wahl ist Menschenwerk, und darum ist auch die damit gegebene Definition endlich und unvollkommen. (Auch die Idee von Vollkommenheit setzt keine Vollkommenheit.) Die Definition ist ein Bild, welches den damit bezeichneten *unbekannten* Tatbestand *nicht in die Sphäre der Begreifbarkeit erhebt*, sonst dürfte man ja sagen, man hätte einen Gott erschaffen. Der «Herr», den wir gewählt haben, ist nicht identisch mit dem Bild, das wir in Zeit und Raum von ihm entworfen haben. Er wirkt nach wie vor als *unerkennbare Größe* in der Seelentiefe. Wir kennen ja nicht einmal das Wesen eines einfachen Gedankens, geschweige denn die letzten Prinzipien des Psychischen überhaupt. Auch haben wir über das innere Leben der Seele keinerlei Verfügung. Weil dieses aber ein unserer Willkür und Absicht entzogenes und uns gegenüber Freies ist, so kann der Fall eintreten, daß das gewählte Lebendige und von der Definition Bezeichnete auch gegen unseren Willen aus dem Rahmen des von Menschenhänden gemachten Bildes heraustritt. Dann dürfte man vielleicht mit NIETZSCHE sagen: «Gott ist tot.» Es wäre aber richtiger zu sagen: «Er hat unser Bild abgelegt, und wo werden wir ihn

wieder finden?» Das Interregnum ist voll Gefahr, denn die Naturtatsachen werden ihren Anspruch erheben in der Gestalt der verschiedenen -ismen, woraus nichts als Anarchie und Zerstörung entsteht, weil infolge der Inflation die menschliche Hybris das Ich in seiner lächerlichsten Erbärmlichkeit zum Herrn des Universums erkiest. Das ist der Fall NIETZSCHE, ein unverstandenes Vorzeichen einer ganzen Epoche.

Das einzelne menschliche Ich ist viel zu klein, und sein Gehirn ist viel zu schwach, um jene aus der Welt zurückgenommenen Projektionen sich selber restlos einverleiben zu können. Ich und Gehirn zerspringen darob in Stücke (was der Psychiater als Schizophrenie bezeichnet). Als NIETZSCHE sagte: «Gott ist tot», sprach er eine Wahrheit aus, die für den größeren Teil von Europa gültig ist. Nicht weil er solches feststellte, waren die Völker beeinflusst, sondern es handelte sich um die Feststellung einer allgemein verbreiteten psychologischen Tatsache. Die Folgen stellten sich auch ohne Zögern ein: die Umnachtung und Benebelung durch -ismen und die *Katastrophe*. Niemand verstand es, einen Schluß aus NIETZSCHES Ankündigung zu ziehen. Klingt sie nicht ähnlich wie jenes antike: «Der große Pan ist gestorben»³⁵, welches das Ende der Naturgottheiten feststellte?

Das Christusleben wird von der Kirche einerseits als ein historisches, andererseits als ein ewig bestehendes Mysterium verstanden, was besonders in der Lehre vom Meßopfer deutlich hervortritt. Von einem psychologischen Standpunkt aus ließe sich diese Auffassung folgendermaßen übersetzen: Christus lebte ein konkretes, persönliches und einmaliges Leben, das aber zugleich in allen wesentlichen Zügen archetypischen Charakter hat. Dieser Charakter wird erkannt an den vielfachen Beziehungen biographischer Einzelheiten zu weitverbreiteten mythischen Motiven. Diese unleugbaren Beziehungen bilden den Grund, warum es der Leben-Jesu-Forschung so schwer fällt, aus den Evangelienberichten ein individuelles, des Mythos entkleidetes Leben herauszuschälen. In den Evangelien selber sind Tatsachenberichte, Legende und Mythos zu einem eben den Sinn der Evangelien ausmachenden Ganzen verwoben, welches seinen Ganzheitscharakter sofort einbüßt, wenn mit dem kritischen Skalpell Individuelles vom Archetypischen abzusondern versucht wird. Das Christusleben ist insofern keine

35. PLUTARCH, *De defectu oraculorum*, 17.

Ausnahme, als nicht wenige große Gestalten der Geschichte den Archetypus des heldischen Lebens mit seinen charakteristischen Peripetien mehr oder weniger deutlich verwirklicht haben. Aber auch der alltägliche Mensch lebt unbewußt archetypische Formen, die nur aus allgemein verbreiteter psychologischer Unkenntnis nicht mehr beachtet werden. Ja selbst die flüchtigen Erscheinungen der Träume lassen oft deutlich archetypische Formgebung erkennen. Im Grunde genommen ist alles seelische Geschehen dermaßen auf den Archetypus gegründet und mit diesem verwoben, daß es in jedem Falle bedeutender kritischer Anstrengung bedarf, um das Einmalige mit Sicherheit vom Typus zu sondern. Schließlich ist eben jedes individuelle Leben zugleich auch das Leben des Aeons der Species. Das Individuelle ist stets «historisch», weil strengstens an die Zeit gebunden; die Beziehung des Typus zur Zeit hingegen ist indifferent. Insofern nun das Christusleben in hohem Maße archetypisch ist, stellt es in ebensolchem Maße das Leben des Archetypus dar. Da aber letzterer die unbewußte Voraussetzung jedes menschlichen Lebens ist, so wird durch sein geoffenbartes Leben auch das geheime, unbewußte Grundleben jedes Einzelnen offenbar, d. h. was im Christusleben geschieht, ereignet sich immer und überall. Im christlichen Archetypus ist mit anderen Worten alles Leben dieser Art vorgebildet und immer wieder oder ein für alle Male ausgedrückt. So ist darin auch die uns hier angehende Frage des Gottestodes in vollendeter Form vorausgenommen. Christus ist selber der Typus des sterbenden und sich wandelnden Gottes.

Unsere psychologische Situation, von der wir ausgingen, entspricht jenem «quid quaeritis viventem cum mortuis? *Non est hic.*» (Luk. 24, 5.) Wo aber werden wir den Auferstandenen wiederfinden?

Ich erwarte von keinem gläubigen Christen, daß er diesen meinen Gedankengängen, die ihm vielleicht absurd erscheinen, weiter folgt. Ich wende mich ja auch gar nicht an die *beati possidentes* des Glaubens, sondern an jene vielen, für die das Licht erloschen, das Mysterium versunken, und Gott tot ist. Für die meisten gibt es kein Zurück, und man weiß auch nicht genau, ob der Rückweg immer der bessere sei. Zum *Verständnis* der religiösen Dinge gibt es heute wohl nur noch den psychologischen Zugang, weshalb ich mich bemühe, historisch festgewordene Denkformen wieder einzuschmelzen und umzugießen in Anschauungen der unmittelbaren Erfahrung. Es ist gewiß ein schwieriges

Unterfangen, jene Brücke wieder aufzufinden, welche die Anschauung des Dogmas mit der unmittelbaren Erfahrung der psychologischen Archetypen verbindet, aber die Erforschung der natürlichen Symbole des Unbewußten gibt uns das hiezu nötige Baumaterial.

Der Gottestod (oder das Verschwinden) ist keineswegs nur ein christliches Symbol. Das an den Tod anschließende Suchen wiederholt sich auch heute noch nach dem Tode eines Dalai Lama, wie es jährlich im Suchen der Kore in der Antike gefeiert wurde. Diese weite Verbreitung spricht für das allgemeine Vorhandensein dieses typischen seelischen Vorganges: der höchste, lebenspendende und sinngebende Wert ist verloren gegangen. Dieser Vorgang ist ein typisches, d. h. sich häufig wiederholendes Erlebnis, deshalb ist es auch an zentraler Stelle im christlichen Mysterium ausgedrückt. Dieser Tod oder Verlust muß sich immer wiederholen; Christus stirbt immer, wie er immer geboren wird; denn das psychische Leben des Archetypus ist unzeitlich im Vergleich zu unserer individuellen Zeitgebundenheit. Nach welchen Gesetzen bald dieser, bald jener Aspekt des Archetypus wirksam in die Erscheinung tritt, das entzieht sich meiner Kenntnis. Ich weiß nur – und damit drücke ich das Wissen unendlich vieler Menschen aus –, daß gegenwärtig eine Zeit des Gottestodes und Gottesverschwindens ist. Der Mythos sagt: er werde dort nicht mehr gefunden, wo sein Leib niedergelegt wurde. Der «Leib» entspricht der äußeren, sichtbaren Form, der bisherigen, aber vorübergehenden Fassung des höchsten Wertes. Der Mythos sagt nun des weiteren aus, daß der Wert in wunderbarer Weise, aber gewandelt, wieder entsteht. Es erscheint als ein Wunder, denn wenn ein Wert verschwindet, scheint er jeweils unwiderbringlich verloren. Es ist daher durchaus unerwartet, daß er wiederkommen sollte. Die während der drei Todestage stattfindende Höllenfahrt beschreibt das Versinken des verschwundenen Wertes ins Unbewußte, wo er (im Sieg über die Macht der Finsternis) eine neue Ordnung herstellt, und von wo er wieder auftaucht bis zur Höhe des Himmels, d. h. bis zur höchsten Bewußtseinsklarheit. Da nur wenige den Auferstandenen sehen, so bedeutet das, daß keine geringen Schwierigkeiten bestehen, den gewandelten Wert wiederzufinden und zu erkennen.

Ich habe im Vorausgehenden an Hand eines Traumbeispiels gezeigt, wie das Unbewußte ein natürliches Symbol, das ich technisch als *Mandala* bezeichnete, produziert, welchem die funktionelle Bedeutung

einer Versöhnung der Gegensätze, also der Mediation, zukommt. Diese spekulativen Ideen, Symptome eines sich regenden Archetypus, lassen sich, bezeichnenderweise, als zunächst zweideutige, physisch-symbolische Gestaltungen bis etwa in die Reformationszeit zurückführen, wo sie das Wesen des «Deus terrenus», nämlich des Lapis Philosophorum zu formulieren versuchen. Im Kommentar zum *Tractatus Aureus* lesen wir z. B.: «Hoc unum, in quod redigenda sunt elementa, est circulus ille exiguus, centri locum in quadrata hac figura obtinens. *Est enim is mediator*, pacem faciens inter inimicos sive elementa, ut convenienti complexu se invicem diligant: Imo hic solus efficit quadraturam circuli a multis hactenus quaesitam, a paucis vero inventam³⁶.» Von diesem «mediator», der eben der wunderbare Stein ist, heißt es bei ORTHELIUS: «Nam quemadmodum . . . supernaturale et aeternum bonum, Mediator et Salvator noster Christus Jesus, qui nos ab aeterna morte, Diabolo et omni malo liberat, duarum naturarum divinae scl. et humanae particeps est: Ita quoque terrenus iste salvator ex duabus partibus constat, scl. coelesti et terrestri, quibus nobis *sanitatem restituit*, et *a morbis coelestibus* et terrenis, *spiritualibus* et corporalibus, visibilibus et invisibilibus nos liberat³⁷.» Es handelt sich hier um einen «salvator», der nicht vom Himmel kommt, sondern aus der Tiefe der Erde stammt, d. h. aus dem, was *unter dem Bewußtsein* liegt. Dort wurde von diesen «Philosophen» ein «spiritus» vermutet, eingeschlossen im Gefäß der Materie, eine «weiße Taube», vergleichbar dem göttlichen Nous im Kratēr des Hermes, von welchem es heißt: «Tauche dich in diesen Kratēr, wenn du kannst, *indem du erkennst, zu welchem Zweck du geschaffen bist*³⁸,

36. Abgedruckt in: MANGETUS, *Bibliotheca Chemica Curiosa*. 1702, I, p. 408. (Dieses Eine, auf das die Elemente reduziert werden müssen, ist jener kleine Kreis, der in dieser Quadratfigur die Stelle des Zentrums innehat. Denn er ist der Mittler, der zwischen den Feinden bzw. Elementen Frieden stiftet, so daß sie sich in richtiger Umarmung gegenseitig lieben: ja er allein schafft jene Quadratur des Zirkels, welche so viele bis heute gesucht haben und die doch nur von wenigen gefunden wurde.)

37. *Theatrum Chemicum*. 1661, VI, p. 431. (Denn wie . . . jenes übernatürliche und ewige Gute, unser Mittler und Heiland Jesus Christus, der uns vom ewigen Tode, dem Teufel und allem Übel erlöst, an beiden Naturen, nämlich der göttlichen und der menschlichen, teilhat: So besteht auch dieser unser irdischer Heiland aus zwei Teilen, nämlich einem himmlischen und einem irdischen, durch die er uns Gesundung bringt und von allen himmlischen und irdischen, geistigen und körperlichen, sichtbaren und unsichtbaren Krankheiten befreit.)

38. Vgl. die ähnliche Formel im *Fundamentum* der Ignatianischen *Exercitia spiritualia*.

und indem du glaubst, daß du hinaufsteigen wirst zu Ihm, der den Kratēr zur Erde gesandt hat³⁹.»

Dieser Nous oder «spiritus» wurde als «Mercurius» bezeichnet⁴⁰, und auf dieses Arcanum bezieht sich die alchemistische Sentenz: «Est in Mercurio quicquid quaerunt sapientes.» (Was immer die Weisen suchen, ist im Mercurius [enthalten].) Eine schon sehr alte, von ZOSIMOS dem legendären OSTANES zugeschriebene Notiz lautet: «Gehe zu den Strömungen des Nils, und dort wirst du einen Stein finden, der einen Geist (pneuma) hat.» Aus einer kommentierenden Bemerkung des Textes geht hervor, daß sich das auf das *Quecksilber* (hydrargyron = mercurius) beziehe⁴¹. Dieser Geist, der von Gott stammt, ist auch der Verursacher der von den Alchemisten hochgerühmten *Grüne*, der benedicta viriditas. MYLIUS sagt darüber: «Inspiravit Deus rebus creatis... quandam germinationem, hoc est viriditatem.» (Gott hat den geschaffenen Dingen... eine gewisse Keimkraft eingehaucht, welches die Grüne ist.) Bei HILDEGARD VON BINGEN lesen wir in ihrem Hymnus über den Heiligen Geist, der mit «O ignis Spiritus paraclite» beginnt: «De te (S. Spir.) nubes fluunt, aether volat, lapides humorem habent, aquae rivulos educunt et terra viriditatem sudat.» (Durch dich [Heiliger Geist] fällt Regen aus den Wolken, bewegen sich die Himmel, haben die Steine ihre Feuchtigkeit, fließen Ströme aus den Wassern und schwitzt die Erde ihre Grüne aus.) Dieses Wasser des Heiligen Geistes spielt in der Alchemie als hydor theion oder aqua permanens seit den ältesten Zeiten eine bedeutende Rolle, als ein Symbol des der Materie angenäherten Geistes, der nach heraklitischer Anschauung zu Wasser geworden war. Die christliche Parallele dazu war natürlich das Blut Christi, weshalb das Wasser der Philosophen auch spiritualis sanguis genannt wurde⁴².

Die geheimnisvolle Substanz wurde auch das «rotundum» schlechthin genannt, und darunter wurde die «anima media natura» verstanden, die identisch ist mit der «anima mundi». Diese letztere ist eine «virtus

39. *Corpus Hermeticum*. Lib. IV, 4.

40. (merc.) totus aëreus et spiritualis (völlig luftartig und geistig). THEOB. DE HOGHELANDE, *Theatrum Chemicum*. 1602, I, p. 183.

41. BERTHELOT, *Alch. Grecs*, III, VI, 5.

42. MYLIUS, *Philosophia Reformata*. 1622, p. 42. HILDEGARDS *Hymnus* in: DANIEL, *Thesaurus*. 1856, V, pp. 201—2. DORNEUS, *Congeries*. In: *Theatrum Chemicum*. 1602, I, p. 584. *Turba Philosophorum*. In: *Artis Auriferae*. 1593, I, p. 89.

Dei», ein Organ oder eine Gott umgebende Sphäre, wovon MYLIUS sagt: « (Deum habere) circa se ipsum amorem. Quem alii *spiritum intellectualem* asseruere et *igneum* ⁴³, non habentem formam, sed transformantem se in quaecunque voluerit et coaequantem se universis. Qui ratione multiplici quodam modo suis creaturis annectitur ⁴⁴. » Diesem Bild des von der anima rings umschlossenen Gottes entspricht das Gleichnis GREGORS DES GROSSEN von Christus und der Kirche: « Vir a femina circumdatus » (Jer. 31, 22) ⁴⁵. Dies ist zudem eine genaue Parallele zu der tantrischen Vorstellung von Shiva, der von seiner Shakti umschlungen ist ⁴⁶. Aus dieser Grundvorstellung der im Zentrum vereinigten mann-weiblichen Gegensätze geht die Bezeichnung des Lapis als «Hermaphroditus» hervor; zugleich ist diese Vorstellung die Basis für das Mandalamotiv. Die Extension Gottes als anima media natura in jedes Einzelwesen bedeutet, daß auch im toten Stoff sogar, also in der äußersten Finsternis, ein Gottesfunke ⁴⁷, die «scintilla», wohne. Die Be-

43. Eine ursprünglich platonische Vorstellung.

44. MYLIUS, *Philosophia Reformata*. p. 8. ([Gott habe] um sich herum eine gewisse Liebeskraft, von der einige behaupten, es sei ein intelligibler und feuriger Geist, der keine Gestalt besitzt, sondern sich wandeln kann in was immer er will und sich allem angleichen kann. Dieser sei in vielfacher Art irgendwie seinen Geschöpfen angeschlossen.)

45. GREGORIUS, *Expositiones in Librum primum Regum*. In: MIGNE, *Patr. lat.*, T. 79, col. 23.

46. Im System der Barbelioten spielt die Barbelo oder Ennoia die Rolle der anima mundi. BOUSSET hält den Namen Barbelo für ein korruptes παρθένος. Er wird auch übersetzt als «in der Vier ist Gott» oder «Gott ist die Vier».

47. Dieser Gedanke wurde formuliert im Begriffe der «anima in compedibus», der gefesselten oder eingesperrten Seele. (DORNEUS, *Speculativa Philosophia*. In *Theatrum Chemicum*. 1602, I, pp. 272, 298; *De Spagirico Artificio*. I. c., pp. 457, 497.) Ich habe bis jetzt keine Beweise dafür gefunden, daß die Naturphilosophie des Mittelalters sich irgendwie an haeretische Traditionen bewußt angelehnt hätte. Die Parallelen sind aber erstaunlich. Im Komariostexte des 1. Jahrhunderts (BERTHELOT, *Alch. Grecc.* IV, XX, 8) kommen schon die «Gefesselten im Hades» vor. Zum Funken in der Finsternis und dem in der materia eingeschlossenen und gefangenen Geist vgl. LEISEGANG, *Gnosis*. 1924, pp. 154 f. und 233. Ein ähnliches Motiv ist der Begriff der «natura abscondita», die sich im Menschen sowohl wie in allen Dingen findet und der «anima» wesensverwandt ist. So sagt DORNEUS (*De Spagirico Artificio*, p. 457): «In humano corpore latet quaedam substantia coelestis natura paucissimis nota.» (Im menschlichen Körper ist eine gewisse himmlische Substanz verborgen, deren Natur nur den wenigsten bekannt ist.) In seiner *Philosophia Speculativa* sagt derselbe Autor: «Est in rebus naturalibus veritas quaedam quae non videtur oculis externis, sed mente sola percipitur, cuius experientiam fecerunt Philosophi, eiusque talem esse virtutem compererunt, ut miracula fecerit.» (In den natürlichen Dingen liegt eine gewisse Wahrheit, die vom

mühung der mittelalterlichen Naturphilosophen ging dahin, aus dem «runden Gefäß» diesen Funken wieder als ein göttliches Gebilde erstehen zu lassen. Solche Vorstellungen können nur auf dem Vorhandensein gewisser unbewußter psychischer Bedingungen gegründet sein, denn sonst vermöchte man schlechterdings gar nicht zu begreifen, wieso immer und überall wieder dieselben Grundvorstellungen zutage treten. Unser Traumbeispiel zeigt, inwiefern solche Bilder nicht Ergrübelungen des Verstandes, sondern natürliche Offenbarungen sind. Sie werden wahrscheinlich auch immer wieder auf ähnliche Weise gefunden worden sein. Sagen doch die Alchemisten selber, daß gelegentlich das Arcanum von einem Traum eingegeben werde⁴⁸.

Die alten Naturphilosophen selber haben es nicht etwa nur unklar gefühlt, sondern sogar gesagt, daß die wunderbare Substanz, deren Wesenheit sie durch den viergeteilten Kreis ausdrückten, der *Mensch* selber sei. In den *Aenigmata Philosophorum*⁴⁹ wird vom «homo albus», der im hermetischen Gefäß entsteht, gesprochen. Dieser Figur entspricht der Priester in den Zosimosvisionen. Im arabisch übermittelten *Buch des Krates*⁵⁰ findet sich ebenfalls ein bedeutender Hinweis im Gespräch zwischen dem geistigen und weltlichen Menschen (dem pneumatikós und sarkikós des gnostischen Zeitalters). Der geistige Mensch sagt zum weltlichen: «Es-tu capable de connaître ton âme d'une manière complète? Si tu la connaissais comme il convient, et si tu savais ce qui peut la rendre meilleure, tu serais apte à reconnaître que les noms que les philosophes lui ont donnés autrefois ne sont point ses noms véritables... O noms douteux qui ressemblent aux noms véritables, que d'erreurs et d'angoisses vous avez provoquées parmi les hommes!» Die Namen beziehen sich aber wiederum auf den Stein der Philosophen. In

äußeren Auge nicht gesehen, sondern nur vom Geist allein wahrgenommen werden kann. Diese Erfahrung haben die Philosophen gemacht und sie fanden, daß ihre Kraft so groß ist, daß sie Wunder vollbrachte.) I. c., p. 298. Der Begriff der «verborgenen Natur» kommt übrigens schon bei PSEUDO-DEMOKRITOS vor. (BERTHELOT, *Alch. Grecs.* II, III, 6).

48. Klassisches Beispiel ist die *Visio Arislei* (*Artis Auriferae*. 1593, I, p. 146 ff.) Ebenso die Träume des ZOSIMOS. (BERTHELOT, *Alch. Grecs.* III, I—VI; und JUNG: *Die Visionen des Zosimos*; in: *Von den Wurzeln des Bewußtseins*. 1954.) Offenbarung des Magisteriums im Traum in: SENDIVOGIUS, *Parabola* (MANGETUS, *Bibliotheca Chémica Curiosa*. 1702, II, p. 475).

49. *Artis Auriferae*. I, p. 151.

50. BERTHELOT, *La Chimie au Moyen-Age*. 1893, III, p. 50.

einem dem ZOSIMOS zugeschriebenen Traktat, der aber eher der arabo-lateinischen Literaturgattung entstammen dürfte, heißt es unmißverständlich vom Lapis: «et ita est ex homine, et tu es eius minera . . . et de te extrahitur . . . et in te inseparabiliter manet» ⁵¹. Wohl am deutlichsten aber sagt es SALOMON TRISSMOSIN ⁵²:

«Studier nun darauß du bist,
So wirst du sehen was da ist.
Was du studierst, lehrnest und ist,
Das ist eben darauß du bist.
Alles was außer unser ist,
Ist auch in uns, Amen ^{52 a}.»

Und GERARDUS DORNEUS ruft aus: «Transmutemini . . . in vivos lapides philosophicos» ⁵³! Es besteht wohl kaum ein Zweifel darüber, daß bei nicht wenigen jener Sucher die Erkenntnis sich Bahn brach, die geheime Natur des Steines sei das menschliche Selbst. Dieses «Selbst» ist offenbar nie als mit dem Ich schlechthin identische Wesenheit gedacht worden, deshalb wurde es zunächst als eine sogar im unbelebten Stoff «verborgene Natur», als ein Geist, Dämon ⁵⁴ oder Feuerfunke beschrieben. Durch die philosophische Operation, die großenteils als eine mentale gedacht war ⁵⁵, wurde dieses Wesen aus der Dunkelheit und Gefangenschaft befreit, und es feierte schließlich eine Auferstehung, die öfters in Apotheosenform dargestellt und in Analogie zu Christi Auferstehung ⁵⁶ gesetzt wurde. Daraus geht hervor, daß es sich

51. *Rosinus ad Sarratantam*. In: *Artis Auriferae* I, p. 311. (Und so stammt er vom Menschen und du bist sein Rohmaterial; in dir wird er gefunden und aus dir extrahiert und in dir verharret er untrennbar.)

52. *Aureum Vellus*. 1598, p. 5.

52a. Gleicherweise heißt es im *Rosarium Philosophorum*, p. 292, daß nur der das Werk tun könne, der es vermöge, sich selbst zu durchschauen. (In: *Artis Auriferae*. II, p. 292.)

53. *Speculativa Philosophia*. In: *Theatrum Chemicum*. 1602, I, p. 267. (Wandelt euch in lebendige philosophische Steine.)

54. Dies bei OLYMPIODOR. (BERTHELOT, *Alch. Grecs*. II, IV, 43).

55. *Erlösungsvorstellungen in der Alchemie*. In: *Psychologie und Alchemie*. 1952.

56. MYLIUS (*Philosophia Reformata*, p. 106) sagt, daß die männliche und die weibliche Komponente des Steines zuerst getötet würden, «ut resuscitentur resurrectione nova incorruptibili, ita quod postea sint immortales». (. . . damit sie in einer neuen unverderblichen Auferstehung wieder so zum Leben gelangen, daß sie nachher unsterblich

in diesen Vorstellungen nicht um ein mit dem empirischen Ich identifizierbares Wesen handeln kann, sondern vielmehr um eine von diesem verschiedene «göttliche Natur», psychologisch gesprochen also einen das Bewußtsein transzendierenden, der Region des Unbewußten entspringenden Inhalt.

Damit kommen wir wieder zurück zu den modernen Erfahrungen. Sie sind offenbar ähnlicher Art wie die mittelalterlichen und auch antiken Grundvorstellungen, und daher durch gleiche oder mindestens ähnliche Symbole ausdrückbar. Die mittelalterlichen Kreisdarstellungen basieren auf der Idee des Mikrokosmos, einem Begriff, der auch auf den Stein Anwendung fand⁵⁷. Der Stein war ein «mundus minor» wie der Mensch selber, also gewissermaßen ein inneres Bild des Kosmos, welches sich aber nicht in unermeßliche Weite, sondern in eine ebenso unmeßbare Tiefe, d. h. vom Kleinen ins unvorstellbar Kleinste erstreckt. Daher bezeichnete MYLIUS diese Mitte auch als «punctum cordis» (Herzzentrum)⁵⁸.

Die im modernen Mandala formulierte Erfahrung ist typisch für Menschen, welche das göttliche Bild nicht länger projizieren können. Infolge der Zurückziehung und Introjektion des Bildes sind sie in der Gefahr der Inflation und der Auflösung der Persönlichkeit. Die runden oder viereckigen Umschränkungen des Zentrums haben daher den Zweck, schützende Mauern oder ein vas Hermeticum zu schaffen, um einen Ausbruch oder ein Auseinanderfallen zu verhüten. So bezeichnet und unterstützt das Mandala eine ausschließliche Konzentration auf das Zentrum, eben das Selbst. Dieser Zustand ist alles andere als Egozentri-

sind.) Der Stein wird auch dem zukünftigen Auferstehungsleib als ein corpus glorificatum verglichen. Die *Aurea Hora* (oder *Aurora consurgens*) sagt: «Simile corpori, quod in die iudicii glorificatur.» (Ähnlich dem Leib, der am Tag des Gerichts verklärt wird. In: *Artis Auriferae*, I, p. 201.) Vgl. HOGHELANDE, *Theatrum Chemicum*. 1602, I, p. 189. *Consilium Conjugii*. In: *Ars Chémica*. 1566, p. 128. *Aurea Hora*. In: *Artis Auriferae*, I, p. 195. DJÁBIR. *Le Livre de la Miséricorde*. In: BERTHELOT, *La Chimie au Moyen-Âge*, III, p. 188. *Le Livre d'Ostanès*. In: BERTHELOT, l. c., p. 117. KOMARIOS. In: BERTHELOT, *Alch. Grecs*, IV, XX, 15. ZOSIMOS. In: BERTHELOT, l. c., III, VIII, 2 und III, 2. *Turba Philosophorum*, ed. RUSKA, p. 139. M. MAJER, *Symbola Aureae Mensae*. 1617, p. 599. *Rosarium Philosophorum*. 1550, fol. 2a, IV. Illustration.

57. *Aphorismi Basiliani*. In: *Theatrum Chemicum*. 1613, IV, p. 368. THEOBALD DE HOGHELANDE, l. c., 1602, I, p. 178. DORNEUS, *Congeries*, l. c., I, p. 585, und viele andere Stellen.

58. *Philosophia Reformata*. 1622, p. 21.

zität. Er bedeutet im Gegenteil eine höchst notwendige Selbstbeschränkung mit dem Zweck, Inflation und Dissoziation zu vermeiden.

Die Umschränkung hat, wie wir gesehen haben, auch die Bedeutung dessen, was als Temenos bezeichnet wird, nämlich ein Tempelbezirk oder irgend ein isolierter, heiliger Ort. In diesem Falle schützt oder isoliert der Kreis einen inneren Gehalt oder Prozeß, der nicht mit Dingen außerhalb vermischt werden darf. So wiederholt das Mandala symbolisch archaische Mittel und Wege, die früher konkrete Realitäten waren. Wie ich schon erwähnt habe, war der Bewohner des Temenos der Gott. Aber der Gefangene oder der wohlbeschützte Bewohner des Mandalas scheint kein Gott zu sein, insofern die benutzten Symbole, z. B. Sterne, Kreuze, Kugeln usw. keinen Gott meinen, sondern eher einen offensichtlich wichtigen Teil der menschlichen Persönlichkeit. Man könnte sagen, daß der Mensch selbst, oder seine innerste Seele, der Gefangene oder der beschützte Bewohner des Mandalas sei. Da die modernen Mandalas erstaunlich nahe Parallelen sind zu den alten magischen Kreisen, in deren Zentrum wir gewöhnlich die Gottheit finden, ist es evident, daß im modernen Mandala der Mensch – als ein Ausdruck des Selbst – die Gottheit nicht ersetzt, sondern versinnbildlicht hat.

Es ist eine bemerkenswerte Tatsache, daß dieses Sinnbild ein natürliches und spontanes Vorkommnis darstellt, und daß es immer ausgesprochen eine dem Unbewußten entspringende Schöpfung ist, wie unser Traum deutlich zeigt. Wenn wir wissen wollen, was geschehen wird in einem Falle, wo die Gottesidee nicht länger projiziert ist als eine autonome Wesenheit, so ist dieses die Antwort der unbewußten Seele: das Unbewußte schafft die Idee eines deifizierten oder göttlichen Menschen, der eingekerkert, verborgen, geschützt, meist entpersönlicht und durch ein abstraktes Symbol dargestellt ist. Die Symbole enthalten oft Anspielungen an die mittelalterliche Vorstellung des Mikrokosmos, wie es z. B. bei der Weltuhr meines Patienten der Fall ist. Viele der Prozesse, die zum Mandala führen, und das letztere selbst, scheinen direkte Bestätigungen mittelalterlicher Spekulationen zu sein. Es sieht aus, als ob die Leute die alten Traktate über den Stein der Weisen, das göttliche Wasser, die Rundheit, die Quadratur, die vier Farben usw. gelesen hätten. Und doch sind sie niemals mit dieser Philosophie und ihrer dunkeln Symbolik in Berührung gekommen.

Es ist schwierig, solche Tatsachen richtig einzuschätzen. Wollte man

in erster Linie deren offensichtlichen und eindrucksvollen Parallelismus mit mittelalterlicher Symbolik betonen, so müßten sie als eine Art von Regression auf mittelalterliche und archaische Denkweisen erklärt werden. Wo aber solche Regressionen stattfinden, entsteht immer eine minderwertige Anpassung und ein entsprechender Mangel an Tüchtigkeit. Ein solches Resultat jedoch ist keineswegs typisch für die hier dargestellte psychische Entwicklung. Im Gegenteil, neurotische und dissoziierte Zustände bessern sich beträchtlich, und die Gesamtpersönlichkeit erfährt eine Wandlung zum Besseren. Aus diesem Grunde darf man den in Frage stehenden Prozeß meines Erachtens nicht als bloße Regression bewerten, was so viel bedeuten würde, wie Feststellung eines krankhaften Zustandes. Ich bin eher geneigt, die anscheinende Rückanlehnung der Mandalapsychologie⁵⁹ als Fortsetzung eines geistigen Entwicklungsprozesses aufzufassen, der im frühen Mittelalter, ja vielleicht noch weiter zurück, in den Zeiten des frühen Christentums, begonnen hat. Es gibt dokumentarische Beweise dafür, daß dessen wesentliche Symbole zum Teil schon im ersten Jahrhundert vorhanden waren. Ich spreche von dem griechischen Traktat, betitelt: *Komarios, der Erzpriester, lehrt Kleopatra die göttliche Kunst*⁶⁰. Der Text ist ägyptischen Ursprungs und verrät keine christliche Beeinflussung. Ebenfalls in diese Richtung gehören die mystischen Texte bei PSEUDO-DEMOKRITOS und ZOSIMOS⁶¹. Bei letzterem Autor machen sich indessen jüdische und christliche Einflüsse bemerkbar, obwohl die hauptsächlichste Symbolik neuplatonisch ist und in enger Verbindung mit der Philosophie des *Corpus Hermeticum*⁶² steht.

Die Tatsache, daß die mit dem Mandala verbundene Symbolik nah verwandt ist mit Spuren, die bis zu heidnischen Quellen zurückgehen, wirft ein eigentümliches Licht auf diese modernen Erscheinungen. Sie setzen eine gnostische Gedankenrichtung fort, ohne durch direkte Tra-

59. KOEPGEN (*Die Gnosis des Christentums*) spricht sehr richtig vom «kreisförmigen» Denken der Gnosis, was ein anderer Ausdruck für Ganzheits- (symbolisch: Rundheits-) Denken ist.

60. BERTHELOT, *Alch. Grecs.*, IV, XX. Nach F. SHERWOOD TAYLOR, *A Survey of Greek Alchemy*, in: Journ. of Hellenist. Stud., L, p. 109 ff., wahrscheinlich der älteste griechische Text des 1. Jahrhunderts. Siehe auch J. HAMMER JENSEN, *Die älteste Alchymie*. 1921.

61. BERTHELOT, *Alch. Grecs.*, III, I ff.

62. SCOTT, *Hermetica*. 1924.

dition getragen zu sein. Wenn meine Annahme richtig ist, daß jede Religion ein spontaner Ausdruck eines gewissen allgemeinen seelischen Zustandes ist, dann war das Christentum die Formulierung eines Zustandes, der im Beginn unserer Zeitrechnung und in einer Reihe der folgenden Jahrhunderte vorherrschte. Aber eine bestimmte seelische Lage, welche in einem gewissen Zeitraum vorherrschte, schließt zu anderer Zeit die Existenz andersartiger seelischer Zustände nicht aus. Auch diese Zustände sind des religiösen Ausdrucks fähig. Das Christentum mußte eine Zeitlang um sein Leben kämpfen gegen den Gnostizismus, welcher einem etwas anderen seelischen Zustand entsprach. Der Gnostizismus wurde vollständig vernichtet, und die Überreste sind so stark verstümmelt, daß sozusagen ein Spezialstudium nötig ist, um überhaupt eine Einsicht in dessen innere Bedeutung zu bekommen. Wenn aber die historischen Wurzeln unserer Symbole über das Mittelalter hinaus in die Antike reichen, so sind sie sicherlich zum großen Teil im Gnostizismus zu finden. Es scheint mir nicht unlogisch zu sein, daß ein früher unterdrückter psychischer Zustand sich wieder erhebt in dem Moment, wo die Hauptideen der unterdrückenden Bedingung an Einfluß verlieren. Trotzdem die gnostische Häresie ausgelöscht wurde, dauerte sie doch in einer ihr selber unbewußten Form durch das ganze Mittelalter hindurch fort, nämlich in der Verkleidung der Alchemie. Es ist eine wohlbekannte Tatsache, daß diese letztere aus zwei einander ergänzenden Teilen bestand – auf der einen Seite die eigentliche chemische Forschung, und auf der andern die «Theoria» oder «Philosophia»⁶³. Wie der Titel der Schriften des PSEUDO-DEMOKRITOS, der dem ersten Jahrhundert angehört, ΦΥΣΙΚΑ ΚΑΙ ΜΥΣΤΙΚΑ besagt⁶⁴, gehörten die beiden Aspekte schon im Beginn unserer Zeitrechnung zusammen. Dasselbe gilt für die Leidener Papyri und die Schriften des ZOSIMOS. Die religiösen oder philosophischen Gesichtspunkte der antiken Alchemie waren deutlich gnostisch. Die späteren Gesichtspunkte drehten sich um folgende Zentralidee: Die anima mundi, der Demiurg oder der göttliche Geist, der die chaotischen Wasser des Anfangs bebrütete, blieb in einem potentiellen Zustand in der Materie zurück, und damit wurde auch der anfängliche chaotische Zustand erhalten. – Bei

63. Siehe *Psychologie und Alchemie*, 1952, p. 395 ff.; Ges. Werke, Bd. 12, Paragr. 401 ff.

64. BERTHELOT, *Alch. Grecs.*, II, I f.

den griechischen Alchemisten begegnen wir früh der Idee des «Steines, der einen Geist enthält»⁶⁵. Der «Stein» ist die prima materia, Hyle oder Chaos oder massa confusa genannt. Diese alchemistische Terminologie war auf PLATONS *Timaeus* gegründet. So sagt J. CH. STEEBUS: «Die prima materia, welche Gefäß und Mutter aller Schöpfung und aller sichtbaren Dinge sein muß, darf weder als Erde noch Luft noch Feuer noch Wasser bezeichnet und weder nach diesen, noch danach, woraus diese (Elemente) geschaffen wurden, benannt werden, sondern (sie ist) eine gewisse Gegebenheit, die nicht gesehen werden kann und die gestaltlos ist und alles (andere) aufnimmt»⁶⁶.» Derselbe Autor nennt die prima materia auch «ursprüngliche chaotische Erde, Stoff, Chaos, Abgrund, Mutter aller Dinge . . . Jene chaotische Urmaterie . . . war vom Einströmen des Himmels befeuchtet und außerdem von Gott mit den zahllosen Ideen aller Gattungen ausgestaltet . . .»⁶⁷.» Er erklärt, wie der Geist Gottes in die Materie hinabstieg und was dort aus ihm wurde: «Der Geist Gottes befruchtete in einmaligem Bebrüten die oberen Wasser und bewirkte, daß sie gleichsam milchig wurden . . . Diese Bebrütung des Heiligen Geistes erzeugte also in den überhimmlischen Wassern (nach Gen. 1, 6 f.) eine Kraft, welche alles aufs feinste durchdrang und erwärmte, und, indem sie sich mit dem Licht verband, im unteren Mineralreich die Mercurschlange (was sich ebensowohl auf den Caduceus Aeskulaps bezieht, da die Schlange auch der Ursprung der ‚medicina catholica‘, der Panacee ist), im Pflanzenreich die gesegnete Grüne (das Chlorophyll) und im Tierreich die Gestaltungskraft erzeugte, so daß dieser überhimmlische Geist der Wasser mit dem Lichte vermählt mit Recht Weltseele genannt werden darf»⁶⁸. Die unteren Wasser (hin-

65. Vgl. BERTHELOT, *Alch. Grecs.* III, VI.

66. «Materia prima quae receptaculum et mater esse debet ejus quod factum est et quod videri potest, nec terra, nec aer, nec ignis, nec aqua debet dici, nec quae ex his, neque ex quibus haec facta sunt, sed species quaedam, quae videri non potest et informis est et omnia suscipit.» In: *Coelum Sephiroticum*. 1679, p. 26.

67. «primaeva terra chaotica, Hyle, Chaos, abyssus, mater rerum . . . Prima illa chaotica materia . . . Coeli influentis humectata, insuper a Deo innumerabilibus specierum Ideis exornata fuit . . .» (l. c.)

68. «Spiritus Dei aquas superiores singulari fotu foecundasse et velut lacteas effecisse . . . Produxit ergo spiritus sancti fatus in aquis supracoelestibus virtutem omnia subtilissime penetrantem et fiventem, quae cum luce combinans, in inferiorem Regno minerali serpentem mercurii, in vegetabili benedictam viriditatem, in animali plasticam virtutem progenerat, sic ut spiritus supracoelestis aquarum cum luce maritatus, anima mundi merito appellari possit.» l. c., p. 33.

gegen) sind finster und resorbieren in ihren Höhlungen die Ausströmungen des Lichtes⁶⁹.» Diese Doktrin könnte sich auf nichts weniger als auf die gnostische Legende vom Nous gründen, der aus den höheren Sphären herabsteigt und in der Umarmung der Physis gefangen wird. Der Mercurius der Alchemisten ist ein «volatile». ABU'L-QASIM MUHAMMAD⁷⁰ spricht von «Hermes, dem Volatilen» (p. 37), und an vielen Stellen wird der Mercurius ein «spiritus» genannt. Überdies wurde er als ein Hermes psychopompos aufgefaßt, der den Weg zum Paradies zeigt⁷¹. Dies ist recht eigentlich die Rolle eines Erlösers, die dem Nous in Ἑρμοῦ πρὸς Τάτ⁷² zugeschrieben wird. Bei den Pythagoräern wird die Seele von der Materie verschlungen, mit Ausnahme der Vernunft⁷³. In dem alten *Commentariolus in Tabulam Smaragdinam*, cap. XI, spricht HORTULANUS von der «massa confusa» oder dem «chaos confusum», aus dem die Welt erschaffen wurde und aus dem auch der mystische Lapis hervorgeht. Der letztere wurde seit dem Beginn des 14. Jahrhunderts mit Christus verglichen⁷⁴. ORTHELIUS sagt: «Unser Heiland Jesus Christus... ist zweier Naturen... theilhaftig: So besteht auch dieser unser irdischer Heiland aus zwei Teilen, nämlich einem himmlischen und einem irdischen...⁷⁵.» Auf die gleiche Weise wurde der in der Materie gefangene Mercurius mit dem Heiligen Geist identifiziert. JOHANNES GRASSEUS zitiert: «Die Gabe des Heiligen Geistes..., die ist das Blei der Weisen, welches sie Blei des Erzes nennen, in welchem die leuchtende weiße Taube wohnt, die Salz der Metalle genannt wird, (und) in dem das Verfahren des Werkes besteht⁷⁶.» In bezug auf die Extraktion und Transformation des Chaos sagt CHRISTOPHORUS VON PARIS: «In diesem Chaos nämlich existiert potentiell jene

69. «Aquae inferiores tenebricosae sunt, et luminis effluvia intra sinuum capacitates absorbent.» I. c., p. 38.

70. *Kitab al'ilim al muktasab*, ed. E. J. HOLMYARD, 1923.

71. Vgl. M. MAJER, *Symbola aureae mensae*, p. 592.

72. SCOTT, *Hermetica*. I, p. 149 ff.

73. Vgl. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*. III, II, p. 158.

74. PETRUS BONUS, *Pretiosa Margarita*. 1546.

75. «Salvator noster Christus Jesus... duarum naturarum... particeps est: Ita quoque terrenus iste salvator ex duabus partibus constat, scil. coelesti et terrestri...» In: *Theatrum Chemicum*. VI, p. 431 (s. oben, p. 107).

76. «Spiritus sancti donum... hoc est, plumbum Philosophorum, quod plumbum aeris appellant, in quo splendida columba alba inest, quae sal metallorum vocatur, in quo magisterium operis consistit.» *Arca Arcani*. In: *Theatrum Chemicum*. VI, p. 314.

kostbare Substanz und Natur, in der alle Elemente in einer konfusen Masse vereint sind. Daher muß der menschliche Verstand darüber brüten, um unseren Himmel zur Aktualität überzuführen⁷⁷.» «Coelum nostrum» bezieht sich auf den Mikrokosmos und wird auch «quinta essentia» genannt. Coelum ist das Incorruptibile und das Immaculatum. JOHANNES DE RUPESCISSA nennt die quinta essentia «le ciel humain»⁷⁸. Es ist klar, daß die Philosophen die Vision des goldenen und blauen Kreises auf ihr aurum philosophicum übertrugen (welches «rotundum» genannt wurde⁷⁹) und auf ihre blaue Quintessenz. Die Ausdrücke chaos und massa confusa waren nach dem Zeugnis von BERNARDUS SILVESTRIS, einem Zeitgenossen von WILLIAM VON CHAMPEAUX (1070 bis 1121), allgemein üblich. Sein Werk: *De Mundi Universitate Libri duo sive Megacosmus et Microcosmus*⁸⁰ hatte eine weitverbreitete Wirkung. Es spricht über die Konfusion der Urmaterie, d. h. der «Hyle»⁸¹, die «dominierende Materie, ein gestaltloses Chaos, eine zwieträchtige Vermischung des Anblicks der Substanz, eine verfärbte in sich entzweite Masse . . .»⁸², «massa confusionis»⁸³. BERNARDUS erwähnt den descensus spiritus: «Wenn Jupiter in den Schoß der Gattin hinabsteigt, wird die ganze Welt erschüttert, so daß sie die Erde zur Geburt drängt⁸⁴.» Eine andere Variante ist die Idee des Königs, der im Meer untergetaucht oder verborgen ist⁸⁵. – Darum hielten die Philosophen oder die «Söhne der Weisheit», wie sie sich nannten, ihre prima materia für einen Teil des ursprünglichen, mit dem Geiste trächtigen Chaos. Unter «Geist» verstanden sie ein halbstoffliches Pneuma, eine Art von «subtle body» (fein-

77. «In hoc chaote profecto in potentia existit dicta pretiosa substantia et natura in una elementorum unitorum massa confusa. Ideoque ratio humana in id incumbere debet ut coelum nostrum ad actum deducat.» *Elucidarius artis transmutatoriae*. In: *Theatrum Chemicum*. VI, p. 228 f.

78. *La Vertu et la propriété de la Quinte Essence*. 1581, p. 18.

79. Siehe M. MAJER, *De Circulo*. 1616, p. 15.

80. ed. BARACH und WROBEL, Innsbruck, 1876.

81. «Primae materiae, id est hyles, confusio.» l. c., pp. 5, 18.

82. «Silva regens, informe chaos, concretio pugnae usiae vultus, sibi dissona massa discolor . . .» l. c., pp. 7, 18—19.

83. l. c., pp. 56, 10.

84. «Coniugis in gremium Jove descendente movetur Mundus et in partum urgeat omnis humum.»

85. Vgl. M. MAJER, *Symbola aureae mensae*. 1617, p. 380; *Visio Arislei*, in: *Artis Auriferae*. 1593, I, p. 146 ff.

stofflicher Körper), den sie auch «volatile» nannten, und den sie chemisch mit Oxyden und andern zersetzbaren Verbindungen identifizierten. Sie nannten den Geist Mercurius, was chemisch zwar Quecksilber bedeutet, aber als «Mercurius noster» kein gewöhnliches Hg war – philosophisch aber bedeutete es Hermes, den Gott der Offenbarung, welcher als Hermes Trismegistos der Erzvater der Alchemie war⁸⁶. Ihre Absicht war, den ursprünglichen göttlichen Geist aus dem Chaos herauszuziehen, und dieser Extrakt wurde *quinta essentia*, *aqua permanens*, *hydor theion*, *baphē* oder *tinctura* genannt. Wie schon oben erwähnt, heißt die Quintessenz bei RUPESCISSA, dem Alchemisten († ca. 1375) «le ciel humain». Für ihn war sie eine blaue Flüssigkeit und unzerstörbar wie der Himmel. Er sagt, daß die Quintessenz die Farbe des Himmels habe «et notre soleil l'a orné, tout ainsi que le soleil orne le ciel». Die Sonne ist eine Allegorie des Goldes. Er sagt: «Iceluy soleil est vray or.» Und fährt fort: «Ces deux choses conjointes ensemble, influent en nous . . . les conditions du Ciel des cieux, et du Soleil céleste.» Seine Idee ist offenbar, daß die Quintessenz, der blaue Himmel und die Sonne darin die entsprechenden Bilder des Himmels und der himmlischen Sonne in uns selber hervorrufen. Es ist das Bild eines blauen und goldenen Mikrokosmos⁸⁷, das ich als eine direkte Parallele zu GUILLAUMES himmlischer Vision stellen möchte. Die Farben sind jedoch miteinander vertauscht: bei RUPESCISSA ist die Scheibe golden und der Himmel blau. Mein Patient, der eine ähnliche Anordnung hat, scheint daher mehr auf der alchemistischen Seite zu sein.

Die wunderbare Flüssigkeit, das göttliche Wasser, welches Himmel genannt wird, bezieht sich auf die überhimmlischen Wasser aus Genesis 1, 6 f. In seinem funktionellen Aspekt wurde es als eine Art Taufwasser gedacht, das wie das heilige Wasser der Kirche schöpferische und verwandelnde Eigenschaft besitzt⁸⁸. Die katholische Kirche voll-

86. Zum Beispiel: der Genius des Planeten Merkur enthüllt dem PSEUDO-DEMOKRITOS die Geheimnisse. (BERTHELOT, *Alch. Grecs.* I, Introduction, p. 236).

87. DJABIR, im *Livre de la Miséricorde*, sagt, daß der Philosophische Stein dem Mikrokosmos entspreche. (BERTHELOT, *La Chimie au Moyen-Âge*, III, p. 179).

88. Es fällt schwer, nicht anzunehmen, daß die Alchemisten durch den allegorischen Stil der Patristischen Literatur beeinflusst waren. Sie beanspruchten sogar einige Väter als Vertreter der Königlichen Kunst, z. B. ALBERTUS MAGNUS, THOMAS VON AQUIN und ALANUS DE INSULIS. Ein Text wie die *Aurora Consurgens* ist voll von allegorischen Deutungen der Heiligen Schrift. Er wird sogar dem THOMAS VON AQUIN zuge-

zieht noch heute den Ritus der benedictio fontis des Sabbatum sanctum vor Ostern⁸⁹. Der Ritus besteht in einer Wiederholung des descensus spiritus sancti in aquam. Das gewöhnliche Wasser erwirbt dadurch die göttliche Eigenschaft, zu verwandeln und dem Menschen geistige Wiedergeburt zu geben. Das ist genau die alchemistische Idee des göttlichen Wassers, und es bestünde keinerlei Schwierigkeit, die aqua permanens der Alchemie vom Ritus der benedictio fontis herzuleiten, wäre das «ewige Wasser» nicht heidnischen Ursprungs und bestimmt das ältere von beiden. Wir finden das wunderbare Wasser in den ersten Traktaten der griechischen Alchemie, welche dem ersten Jahrhundert angehören⁹⁰. Übrigens ist der descensus spiritus in die

schrieben. (Vgl. die seither erschienene Arbeit von DR. M.-L. VON FRANZ, *Aurora Coniurgens*. In: JUNG, *Mysterium Coniunctionis*, III. 1957.) Immerhin wurde das Wasser als allegoria spiritus sancti verwendet: «Aqua viva gratia Spiritus Sancti.» (Die Gnade des Heiligen Geistes ist ein lebendiges Wasser. RUPERT, Abt von Deutz. In: MIGNE, *Patr. lat.*, T. 169, col. 353). «Aqua fluente Spiritus Sancti.» (Das strömende Wasser des Heiligen Geistes. BRUNO, Bischof von Würzburg. In: MIGNE, I. c., T. 142, col. 293.) «Aqua Spiritus Sancti infusio.» (Das Wasser ist das Einströmen des Heiligen Geistes. GARNERIUS von St. Victor. In: MIGNE, I. c., T. 193, col. 279.) Das Wasser ist auch eine allegoria humanitatis Christi (GAUDENTIUS. In: MIGNE, I. c., T. 20, col. 983). Sehr oft erscheint das Wasser als Tau (ros Gedeonis). Tau ist ebenfalls eine allegoria Christi: «ros in igne visus est.» (Tau wurde im Feuer gesehen. ROMANUS, *De Theophania*. In: PITRA, *Analecta sacra*. 1876, I, p. 21). «Nunc in terra ros Gedeonis fluxit.» (Nun ist der Tau Gedeons zur Erde geflossen. ROMANUS, *De Nativitate*. I. c., p. 237). Die Alchemisten nahmen an, daß die aqua permanens mit der Kraft begabt sei, einen Körper in Geist zu verwandeln und ihm die Eigenschaft der Unzerstörbarkeit zu verleihen. (*Turba Philosophorum*, ed. RUSKA, 1931, p. 197). Das Wasser wurde auch acetum (Essig) genannt, «quo Deus perficit opus, quo et corpora spiritus capiunt et spiritualia fiunt» (durch den Gott das Werk vollbringt und durch den die Körper die Geister aufnehmen und selber geistig werden). *Turba*, p. 126. Ein anderer Name ist «spiritus sanguis» (Geistblut). *Turba*, p. 129. Die *Turba* ist ein früher lateinischer Traktat des 12. Jahrhunderts, übersetzt aus einer ursprünglich arabischen Kompilation des 9. und 10. Jahrhunderts (RUSKA). Ihre Inhalte stammen indessen aus hellenistischen Quellen. Die christliche Anspielung in spiritualis sanguis könnte von byzantinischen Einflüssen herrühren. Die aqua permanens ist Quecksilber, argentum vivum (Hg). «Argentum vivum nostrum est aqua clarissima nostra.» (Unser Quecksilber ist unser klarstes Wasser.) *Rosarium Philosophorum*, in: *Art. Aurif.*, II, p. 213. Die aqua wird auch «Feuer» genannt (ignis, I. c., p. 218). Der Körper wird durch Wasser und Feuer verwandelt, eine vollständige Parallele zu der christlichen Idee der Taufe und der geistigen Verwandlung.

89. *Missale Romanum*. Der Ritus ist alt und als benedictio minor (oder major) salis et aquae etwa seit dem 8. Jahrhundert bekannt.

90. In: *Isis, die Prophetin, zu ihrem Sohn Horos* (BERTHELOT, *Alch. Grecs.*, I, XIII) bringt ein Engel Isis ein kleines Gefäß mit durchsichtigem Wasser gefüllt, das

Physis auch eine gnostische Vorstellung, die den größten Einfluß auf Mani hatte. Und möglicherweise waren es manichäische Einflüsse, die mit dazu beitrugen, sie zur Hauptidee der lateinischen Alchemie zu machen. Die Absicht der Philosophen war, die unvollkommene Materie chemisch in Gold zu verwandeln, in die Panacee, oder das elixir vitae, aber philosophisch oder mystisch in den göttlichen Hermaphroditen, den zweiten Adam⁹¹, den glorifizierten, unsterblichen Auferstehungsleib⁹², oder das lumen luminum⁹³, die Erleuchtung des menschlichen Geistes oder die sapientia. Wie ich zusammen mit RICHARD WILHELM gezeigt habe, brachte die chinesische Alchemie dieselbe Idee hervor, daß das Ziel des opus magnum die Erschaffung des «Diamantkörpers» sei⁹⁴.

arcanum. Dies ist eine offensichtliche Parallele zum Kratēr des Hermes (*Corpus Hermeticum*, Lib. I) und demselben bei ZOSIMOS (BERTHELOT, *Alch. Greec.*, III, LI, 8), wo der Inhalt Nous ist. In des PSEUDO-DEMOKRITOS φυσικά καὶ μυστικά (BERTHELOT, l. c., II, I, 63) wird vom göttlichen Wasser gesagt, es bewirke Verwandlung, indem es die «verborgene Natur» an die Oberfläche bringe. Im Traktat des KOMARIOS begegnen wir den wunderbaren Wassern, die einen neuen Frühling heraufführen. (BERTHELOT, l. c., IV, XX, 9, oder Übersetzung p. 281.)

91. GNOSIUS (in *Hermētis Trismegisti Tractatus vere Aureus*, etc., cum Scholiis Dominici Gnosii, 1610, pp. 44 und 101) spricht vom «Hermaphroditus noster Adamicus», wo er die Quaternität im Kreis behandelt. Das Zentrum ist «mediator pacem faciens inter inimicos» (ein Mittler, der Frieden unter den Feinden stiftet) deutlich ein vereinigendes Symbol (vgl. oben § 150, s. auch *Psycholog. Typen*, Def., s. v. «Symbol»). Der Hermaphrodit stammt von dem «serpens se ipsum impraegnans» (s. *Artis Auriferae*, I, p. 303), welcher nichts anderes ist als Mercurius, die anima mundi. (M. MAJER, *Symbola Aureae Mensae*, p. 43, und BERTHELOT, *Alch. Greec.* I, 87). Der Ouroboros ist ein hermaphroditisches Symbol. Der Hermaphrodit wird auch Rebis genannt («aus Zweien gemacht»), er wird öfter in einer Apotheose dargestellt (z. B. im *Rosarium Philosophorum* in: *Artis Auriferae*, II, pp. 291 und 359; dasselbe in REUSNER, *Pandora*. 1588, p. 253).

92. Die *Aurora Consurgens* (I. Teil) sagt, SENIOR zitierend: «Est unum quod nunquam moritur, quoniam augmentatione perpetua perseverat; cum corpus glorificatum fuerit in resurrectione novissima mortuorum . . . Tunc Adam secundus dicet priori et filiis suis: Venite benedicti patris mei . . .» (Es gibt Eines, das niemals stirbt, weil es in stetiger Zunahme verharrt, wenn der Körper verklärt sein wird in der letzten Auferstehung der Toten . . . Dann wird der zweite Adam zum ersten und zu seinen Söhnen sagen: Kommt her, ihr Gesegneten meines Vaters . . .)

93. Zum Beispiel ALPHIDIUS (vermutlich dem 12. Jahrhundert angehörig): «Lux moderna ab eis gignitur, cui nulla lux similis est per totum mundum.» (Das neue Licht wird von ihnen erzeugt, dem kein Licht in der ganzen Welt gleicht. *Rosarium Philosophorum*, in: *Artis Auriferae*, II, p. 248; dasselbe HERMES, *Tractatus Aureus*)

94. Vgl. *Das Geheimnis der goldenen Blüte*. 1957.

Alle diese Parallelen wollen bloß einen Versuch bedeuten, meine psychologischen Beobachtungen historisch einzureihen. Ohne die historische Verbindung würden sie in der Luft hängen und eine bloße Kuriosität bleiben, obschon man nicht wenige andere, moderne Beispiele mit den hier geschilderten Träumen in Parallele setzen könnte. Beispielshalber erwähne ich den Traum einer jungen Frau. Der Ausgangstraum beschäftigt sich in der Hauptsache mit der Erinnerung an ein wirkliches Erlebnis, nämlich eine Taufzeremonie in einer protestantischen Sekte, die sich unter besonders grotesken und sogar abstoßenden Bedingungen vollzog. Das assoziierte Material bestand im Niederschlag aller ihrer Enttäuschungen auf religiösem Gebiet. Der unmittelbar darauffolgende Traum aber zeigte ihr ein Bild, das sie zwar gar nicht verstand und noch weniger mit dem vorhergehenden Traum in Zusammenhang zu bringen wußte. Man hätte ihrem Verständnis aber dadurch entgegenkommen können, daß man ihrem zweiten Traum einfach das Wörtchen «dahingegen» vorangesetzt hätte. Dieser Traum lautet:

«Sie ist in einem Planetarium, einem sehr eindrucksvollen Raum, überdacht vom Himmelsgewölbe. Oben am Himmel strahlen zwei Sterne; der eine ist weiß; es ist Mercur. Der andere aber sendet warme rötliche Lichtwellen aus und ist ihr unbekannt. Sie sieht nun, daß die Wände unterhalb des Gewölbes mit Fresken geschmückt sind. Sie kann aber nur ein Bild deutlich erkennen: Es ist eine antike Darstellung der Baumgeburt des Adonis.»

Die «rötlichen Lichtwellen» versteht sie als «warme Gefühle», als «Liebe». Und sie meint, dann müsse der Stern wohl die Venus sein. Das Bild der Baumgeburt hat sie einmal in einem Museum gesehen und bei dieser Gelegenheit auch erfahren, daß Adonis (Attis) als *sterbender und wiedererstehender Gott* auch ein solcher der *Wiedergeburt* sei.

Im ersten Traum findet also eine heftige Kritik der kirchlichen Religion statt, und im zweiten Traum folgt die Mandalavision einer *Weltuhr*, insofern ein Planetarium einer solchen im vollsten Sinne entspricht. Am Himmel steht das Götterpaar vereint, er weiß, sie rot, in Umkehrung des berühmten alchemistischen Paares, wo er rot und sie weiß ist und daher sie Beya (arab. al baida: die Weiße) und er «servus rubeus» (der rote Sklave) heißt, obschon er als Gabricus (arab. kibrit: Schwefel) ihr königlicher Bruder ist. Das Götterpaar klingt an GUILLAUME DE DIGULLEVILLES christliche Allegorik an. Die Anspielung auf

die Adonisgeburt entspricht jenen Träumen des Patienten, welche sich mit geheimnisvollen Erschaffungs- und Erneuerungsriten befaßten⁹⁵.

Im Prinzip bilden also diese beiden Träume eine weitgehende Wiederholung der Gedankengänge meines Patienten, obschon sie nicht die geringste Gemeinsamkeit miteinander besitzen mit Ausnahme der geistigen Misere unserer Zeit. Wie ich schon dargelegt habe, ist die Verbindung der modernen spontanen Symbolik mit antiken Theorien und antikem Glauben nicht durch direkte oder indirekte Tradition zustande gekommen und nicht einmal durch geheime Tradition, wie oftmals vermutet wird, wofür aber keinerlei haltbare Beweise vorliegen⁹⁶. Auch die sorgfältigste Nachforschung hat nie den Beweis erbracht, daß meine Patienten die Möglichkeit hatten, mit einschlägigen Büchern bekannt zu werden oder sich sonst Informationen über solche Ideen zu verschaffen. Es scheint, daß ihr Unbewußtes in derselben Gedankenrichtung gearbeitet hat, die sich immer wieder innerhalb der letzten zweitausend Jahre manifestierte. Eine derartige Kontinuität kann nur vorkommen, wenn wir annehmen, daß eine bestimmte unbewußte Bedingung als ein vererbtes Apriori vorhanden ist. Mit einer solchen Annahme meine ich natürlich nicht eine Vererbung von Vorstellungen, welche schwer, wenn nicht unmöglich zu beweisen wäre. Ich vermute eher, daß die vererbte Eigenschaft so etwas sei wie die formale Möglichkeit, dieselben oder wenigstens ähnliche Ideen wieder hervorzu- bringen. Ich habe diese Möglichkeit «Archetypus» genannt. Ich verstehe unter Archetypus demnach eine strukturelle Eigenschaft oder Bedingung, welche der mit dem Gehirn irgendwie verbundenen Psyche eigentümlich ist.

Im Lichte solcher historischer Parallelen symbolisiert das Mandala entweder das göttliche Wesen, das bis dahin schlafend im Körper verborgen war und nun extrahiert und wiederbelebt ist, oder es symbolisiert das Gefäß oder den Raum, in welchem die Verwandlung des Menschen in ein «göttliches» Wesen stattfindet. Ich weiß, daß solche Formulierungen in fataler Weise an wilde metaphysische Spekulationen erinnern. Ich bedaure diese Nachbarschaft des Nürrischen, aber es ist gerade das, was der menschliche Geist hervorbringt und immer hervor-

95. Vgl. *Psychologie und Alchemie*. II. Teil.

96. Siehe A. E. WAITE, *The Secret Tradition in Alchemy*. 1926.

gebracht hat. Eine Psychologie, die annimmt, daß sie ohne solche Tatsachen auskomme, muß sie künstlich ausschließen. Ich würde dies ein philosophisches Vorurteil nennen, welches vom empirischen Standpunkt aus unerlaubt ist. Ich sollte vielleicht betonen, daß wir durch solche Formulierungen keine metaphysische Wahrheit aufstellen. Es ist lediglich eine Feststellung, daß der Geist in solcher Weise funktioniert. Und es ist eine Tatsache, daß mein Patient sich ganz wesentlich besser fühlte nach der Vision des Mandalas. Wenn man das Problem versteht, das diese Vision für ihn gelöst hat, so kann man auch verstehen, warum er ein solches Gefühl von «sublimen Harmonie» hatte.

Ich würde nicht einen Moment zögern, alle Spekulationen über die möglichen Konsequenzen einer so dunkeln und fernliegenden Erfahrung, wie es das Mandala ist, zu unterdrücken, wenn dies angänglich wäre. Aber für mich ist dieser Typus der Erfahrung weder dunkel noch weitabliegend. Im Gegenteil, sie ist eine fast tägliche Angelegenheit in meinem Beruf. Ich kenne eine ziemlich große Anzahl von Menschen, die ihre innere Erfahrung ernst nehmen müssen, wenn sie überhaupt leben wollen. Sie können nur – um es pessimistisch zu sagen – zwischen dem Teufel und Beelzebub wählen. Der Teufel ist das Mandala oder etwas ihm Gleichwertiges, und der Beelzebub ist ihre Neurose. Der wohlmeinende Rationalist wird sagen, daß ich den Beelzebub mit dem Teufel austreibe, und daß ich eine ehrliche Neurose durch den Schwindel eines religiösen Glaubens ersetze. Was das erstere betrifft, so habe ich nichts darauf zu antworten, da ich kein metaphysischer Experte bin, aber was das letztere betrifft, so muß ich darauf hinweisen, daß es sich nicht um die Frage des Glaubens handelt, sondern um die der *Erfahrung*. Religiöse Erfahrung ist absolut. Man kann darüber nicht disputieren. Man kann nur sagen, daß man niemals eine solche Erfahrung gehabt habe, und der Gegner wird sagen: «Ich bedaure, aber ich hatte sie.» Und damit wird die Diskussion zu Ende sein. Es ist gleichgültig, was die Welt über die religiöse Erfahrung denkt; derjenige, der sie hat, besitzt den großen Schatz einer Sache, die ihm zu einer Quelle von Leben, Sinn und Schönheit wurde, und die der Welt und der Menschheit einen neuen Glanz gegeben hat. Er hat Pistis und Frieden. Wo ist das Kriterium, welches zu sagen erlaubte, daß solch ein Leben nicht legitim, daß solch eine Erfahrung nicht gültig und solch eine Pistis bloße Illusion sei? Gibt es tatsächlich irgend eine bessere Wahrheit über letzte

Dinge als diejenige, die einem hilft zu leben? Das ist der Grund, weshalb ich die vom Unbewußten geschaffenen Symbole sorgfältig berücksichtige. Sie sind das einzige, das imstande ist, den kritischen Geist des modernen Menschen zu überzeugen. Sie sind subjektiv überzeugend aus sehr altmodischen Gründen: *Sie sind überwältigend*, was eine deutsche Wiedergabe des lateinischen Wortes «convincere» ist, das «besiegen» und «überzeugen» heißt. Das, was eine Neurose heilt, muß so überzeugend sein wie die Neurose; und da die letztere nur allzu real ist, muß die hilfreiche Erfahrung von gleichwertiger Realität sein. Es muß eine sehr reale Illusion sein, wenn man es pessimistisch formulieren will. Aber was ist der Unterschied zwischen einer realen Illusion und einer heilenden religiösen Erfahrung? Es ist bloß ein Unterschied in Worten. Man kann z. B. sagen, das Leben sei eine Krankheit mit einer sehr schlechten Prognose: es zieht sich jahrelang hin, um mit dem Tode zu enden; oder die Normalität sei ein allgemein vorherrschender, konstitutioneller Defekt; oder der Mensch sei ein Tier mit einem verhängnisvoll überentwickelten Gehirn. Diese Art des Denkens ist das Vorrecht von gewohnheitsmäßigen Nörglern mit schlechter Verdauung. Niemand kann wissen, was die letzten Dinge sind. Wir müssen sie deshalb so nehmen, wie wir sie erfahren. Und wenn eine solche Erfahrung dazu hilft, das Leben gesünder oder schöner oder vollständiger oder sinnvoller zu gestalten, für einen selbst und für die, die man liebt, so kann man ruhig sagen: «Es war eine Gnade Gottes.»

Damit ist keine übermenschliche Wahrheit bewiesen, und man muß in aller Demut bekennen, daß die religiöse Erfahrung extra ecclesiam subjektiv und der Gefahr des grenzenlosen Irrtums ausgesetzt ist. Das geistige Abenteuer unserer Zeit ist die Auslieferung des menschlichen Bewußtseins ans Unbestimmte und Unbestimmbare, wenn schon es uns scheinen will – und dies nicht ohne gute Gründe – als ob auch im Grenzenlosen jene seelischen Gesetze walteten, die kein Mensch erdacht, deren Kenntnis ihm aber durch «Gnosis», zuteil wurde in der Symbolik des christlichen Dogmas, an dem nur unvorsichtige Toren rütteln, nicht aber Liebhaber der Seele.

ÜBER DIE BEZIEHUNG
DER PSYCHOTHERAPIE ZUR
SEELSORGE*

* [Ges. Werke, Bd. 11 (1963)]

ÜBER DIE BEZIEHUNG DER PSYCHOTHERAPIE ZUR SEELSORGE¹

DIE neuere Entwicklung der medizinischen Psychologie und der Psychotherapie verdankt den entscheidenden Anstoß in weit geringerem Maße der Neugier der Forscher als vielmehr der drängenden seelischen Problematik der Patienten. Die ärztliche Wissenschaft hat sich – fast im Gegensatz zu den Bedürfnissen der Patienten – vor der Berührung mit den eigentlichen seelischen Problemen gehütet, mit der nicht ganz unrichtigen Voraussetzung, daß dieses Gebiet der Domäne anderer Fakultäten angehöre. Wie aber die biologische Einheit des menschlichen Wesens die Medizin je und je gezwungen hat, Anleihen bei den verschiedensten Wissenszweigen, wie der Chemie, der Physik, der Biologie usw. aufzunehmen, so sah sie sich auch gezwungen, die experimentelle Psychologie in ihren Bereich zu ziehen.

Dabei war es selbstverständlich, daß die adoptierten Wissensgebiete in ihrer Tendenz eine charakteristische Umbiegung erfuhren: anstelle ihres Selbstzweckes trat die Frage der praktischen Anwendung auf den Menschen. So schöpfte zum Beispiel die Psychiatrie aus dem Schatz der Methoden der experimentellen Psychologie und gliederte diese dem weitläufigen Gebäude der Psychopathologie ein. Diese letztere ist eigentlich eine Psychologie der komplexen seelischen Phänomene. Ihre Ursprünge liegen teils in den Erfahrungen der Psychiatrie im engeren Sinne, teils in denen der Neurologie, welche ursprünglich auch das Gebiet der sogenannten psychogenen Neurosen in sich schloß und dies – nach akademischer Voraussetzung – immer noch tut. In der Praxis allerdings hat sich in den letzten Jahrzehnten, namentlich seit

1. Vortrag, gehalten vor der Elsässischen Pastoralkonferenz zu Straßburg im Mai 1932.

dem Aufkommen des Hypnotismus, eine weite Kluft zwischen dem Fachneurologen und dem Psychotherapeuten aufgetan. Dies geschah unvermeidlicherweise, denn die Neurologie ist eigentlich die Wissenschaft der organischen Nervenkrankheiten, während die psychogenen Neurosen keine organischen Krankheiten im gewöhnlichen Sinne sind, wie sie auch nicht zur Domäne des Psychiaters gehören, welcher letztere ausschließlich das Gebiet der Psychosen begreift. Die psychogenen Neurosen sind aber auch keine Geisteskrankheiten im landläufigen Sinne des Wortes. Vielmehr konstituieren sie ein merkwürdiges Sondergebiet ohne allzu scharfe Grenzen, in dem zahlreiche Übergangsformen nach beiden Seiten zur Geisteskrankheit sowohl wie zur Nervenkrankheit vorkommen.

Das unverkennbare Charakteristikum der Neurosen besteht in der Tatsache, daß sie aus seelischen Ursachen hervorgehen und mit ausschließlich seelischen Mitteln geheilt werden können. Die Abgrenzung und Erforschung dieses Sondergebietes, das sowohl von der psychiatrischen wie von der neurologischen Seite her aufgeschlossen wurde, hat zu einer Entdeckung geführt, die der wissenschaftlichen Medizin äußerst unbequem war, nämlich zur *Entdeckung der Seele* als eines ätiologischen, krankheitserregenden Faktors. Die Medizin war nämlich im Laufe des XIX. Jahrhunderts in Methodik und Theorie zu einer naturwissenschaftlichen Disziplin geworden und huldigte derselben philosophischen Voraussetzung wie diese, nämlich dem Kausalismus und Materialismus. Die Seele als eine geistige Substanz existierte für sie nicht, wie sich auch die experimentelle Psychologie möglichst bestrebte, eine Psychologie ohne Seele zu sein.

Die Erforschung der Psychoneurosen ergab nun als unzweideutiges Resultat, daß der psychische Faktor die Noxe, das heißt die wesentliche Ursache des Krankseins war, damit also als vollwertiges Glied in die Reihe anderer anerkannter Krankheitsursachen trat, wie der Vererbung, der Konstitution, der bakteriellen Infektion usw. Alle Versuche, die Natur des psychischen Faktors auf andere, körperliche Faktoren zu reduzieren, erwiesen sich als verfehlt. Schon mehr Glück hatte der Versuch, den psychischen Faktor auf den der Biologie entlehnten Begriff des *Triebes* zu reduzieren. Triebe sind bekanntlich sehr wahrnehmbare, auf Drüsenfunktionen basierende physiologische Nötigungen, die erfahrungsgemäß die psychischen Vorgänge bedingen oder beeinflussen.

Was lag also näher, als die spezifische Noxe der Psychoneurose, statt in einem mystischen Seelenbegriff, in einer Triebstörung zu suchen, einer Störung, die letzten Endes vielleicht gar durch eine organische Drüsenbehandlung behoben werden konnte?

Die FREUDSche *Neurosentheorie* steht bekanntlich auf diesem Standpunkt. Sie erklärt wesentlich aus den Störungen des Sexualtriebes. Die ADLERSche Auffassung erklärt ebenfalls aus dem Triebbegriff, und zwar aus den Störungen des Geltungstriebes, welch letzterer allerdings ein gut Teil psychischer ist, als der physiologische Sexualtrieb.

Der Begriff «Trieb» ist weit davon entfernt, wissenschaftlich geklärt zu sein. Er betrifft ein biologisches Phänomen von ungeheurer Komplexität und stellt recht eigentlich ein X dar, das heißt einen bloßen Grenzbegriff von ganz unbestimmtem Gehalt. Ich will hier nicht auf eine Kritik des Triebbegriffes eingehen, sondern vielmehr die Möglichkeit in Betracht ziehen, daß der psychische Faktor nun tatsächlich nichts anderes sei als zum Beispiel eine Kombination von Trieben, die ihrerseits wieder auf Drüsenfunktionen beruhen. Ja, wir dürfen sogar von der Möglichkeit reden, daß in der Totalität der Triebe alles beschlossen sei, was man psychisch nennt, daß also mithin das Psychische selbst nur ein Trieb oder Triebkonglomerat sei, das heißt, in letzter Linie, eine Drüsenfunktion. Die Psychoneurose wäre dann eine Drüsenkrankheit.

Der Beweis hiefür steht aber noch aus, und noch ist kein Drüsensekret gefunden, das die Neurose heilt. Auf der anderen Seite wissen wir aus nur allzu vielen Mißerfolgen, daß die Organtherapie bei Neurosen im Prinzip völlig versagt, daß aber psychische Mittel die Neurose heilen, genau wie wenn diese psychischen Mittel Drüsenextrakte wären. Die Neurosen sind also nach unserer derzeitigen Erfahrung nicht vom proximalen Ende der Drüsenfunktion, sondern vom distalen Ende, nämlich vom Psychischen her zu beeinflussen, respektive zu heilen, genau wie wenn das Psychische eine Substanz wäre. Zum Beispiel kann eine passende Erklärung oder ein tröstendes Wort einen annähernden Heilungseffekt haben, der in letzter Linie sogar die Drüsenfunktion beeinflußt. Die Worte des Arztes sind zwar nichts als Luftschwingungen, deren besondere Beschaffenheit aber durch einen gewissen psychischen Zustand des Arztes verursacht ist. Die Worte wirken nur darum, weil sie einen Sinn oder eine Bedeutung übermitteln.

Darin liegt das Wirksame. «Sinn» aber ist ein geistiges Etwas. Man kann es meinetwegen *Fiktion* nennen. Durch Fiktion aber beeinflussen wir die Krankheit in unendlich viel wirksamerer Weise als durch chemische Präparate, ja wir beeinflussen sogar den biochemischen körperlichen Prozeß. Ob sich nun die Fiktion in mir erzeugt oder von außen via Sprache mich erreicht – sie kann mich krank oder gesund machen – Fiktionen, Illusionen, Meinungen sind wohl die allerintangibelsten, allerunwirklichsten Dinge, die man sich denken kann, und doch sind sie seelisch und sogar psychophysisch die allerwirksamsten.

Auf diesem Wege hat die Medizin die Seele entdeckt. Sie kann ehrlicherweise die Substanz des Seelischen nicht mehr leugnen. Der Trieb wird als eine Bedingung des Psychischen erkannt, wie das Psychische als eine Bedingung des Triebes erscheint.

Der FREUDschen sowohl wie der ADLERSchen Theorie erwächst kein Vorwurf daraus, daß sie Triebpsychologie ist, sondern daraus, daß sie einseitig ist. Es ist Psychologie ohne Seele, geeignet für jedermann, der keine geistigen Ansprüche oder Bedürfnisse zu haben glaubt. Hierin allerdings täuschen sich Arzt sowohl wie Patient. Wenn schon diese Theorien in unendlich viel höherem Maße der Psychologie der Neurosen gerecht werden, als irgend eine frühere medizinische Auffassung, so genügt ihre Beschränkung auf das Triebhafte den tieferen Bedürfnissen der kranken Seele nicht. Ihre Auffassung ist zu wissenschaftlich und zu selbstverständlich, zu wenig fiktiv oder imaginativ, zu wenig sinngebend mit einem Wort. *Das Bedeutende nur erlöst.*

Die alltägliche Vernunft, der gesunde Menschenverstand, die Wissenschaft als konzentrierter common sense, reichen gewiß eine ganze Strecke weit, aber doch nie weiter als die Grenzpfähle der allerbanalsten Wirklichkeit und der durchschnittlichen Normalmenschlichkeit. Sie geben im Grunde keine Antwort auf die Frage des seelischen Leidens und dessen tiefster Bedeutung. *Die Psychoneurose ist im letzten Verstande ein Leiden der Seele, die ihren Sinn nicht gefunden hat.* Aus dem Leiden der Seele aber geht alle geistige Schöpfung hervor und jeglicher Fortschritt des geistigen Menschen, und der Grund des Leidens ist der geistige Stillstand, die seelische Unfruchtbarkeit.

Mit dieser Erkenntnis betritt der Arzt nunmehr ein Gebiet, dem er sich nur mit größtem Zögern naht. Hier nämlich tritt die Notwendigkeit an ihn heran, die heilende Fiktion, die geistige Bedeutung zu über-

mitteln, denn das ist es ja, wonach der Kranke verlangt, jenseits alles dessen, was Vernunft und Wissenschaft ihm geben können. Der Kranke sucht das, was ihn ergreift und der chaotischen Verworrenheit seiner neurotischen Seele sinnvolle Gestalt verleiht.

Ist der Arzt dieser Aufgabe gewachsen? Er wird seinen Patienten wohl zunächst an den Theologen oder Philosophen weisen oder ihn der großen Ratlosigkeit der Zeit überlassen. Als Arzt ist er ja durch sein professionelles Gewissen nicht verpflichtet, eine Weltanschauung zu haben. Was wird aber, wenn er nur allzudeutlich sieht, woran sein Patient krankt, daß er nämlich *keine Liebe* hat, sondern bloß Sexualität, keinen *Glauben*, weil ihn die Blindheit schreckt, keine *Hoffnung*, weil ihn Welt und Leben desillusioniert haben, und keine *Erkenntnis*, weil er seinen eigenen Sinn nicht erkannt hat?

Zahlreiche gebildete Patienten weigern sich kategorisch, zum Theologen zu gehen. Vom Philosophen wollen sie schon gar nichts hören, denn die Geschichte der Philosophie läßt sie kalt, und der Intellektualismus ist ihnen öder als die Wüste. Und wo gibt es die großen Lebens- und Weltweisen, die nicht bloß von Sinn reden, sondern ihn auch haben? Man kann sich auch schlechterdings kein System und keine Wahrheit ausdenken, welche das gäben, was der Kranke zum Leben braucht, nämlich Glaube, Hoffnung, Liebe *und Erkenntnis*.

Diese vier höchsten Errungenschaften menschlichen Strebens sind ebensoviele Gnaden, die man weder lehren noch lernen, weder geben noch nehmen, weder vorenthalten noch verdienen kann, denn sie sind an eine, menschlicher Willkür entzogene, irrationale Bedingung geknüpft, nämlich an das *Erlebnis*. Erlebnisse aber können nie «gemacht» werden. Sie geschehen, aber nicht absolut, sondern glücklicherweise relativ, *Man kann sich ihnen nähern*. Soviel liegt in unserer menschlichen Reichweite. Es gibt Wege, die in die Nachbarschaft des Erlebnisses führen, aber man sollte sich scheuen, diese Wege «Methoden» zu nennen, denn dieser Name wirkt lebenertötend, und überdies ist der Weg zum Erlebnis nichts weniger als ein Kunstgriff, sondern vielmehr ein Wagnis, das den *unbedingten Einsatz der ganzen Persönlichkeit* fordert.

Die therapeutische Notwendigkeit gelangt damit zu einer Frage und zugleich zu einem Hindernis, das unübersteigbar zu sein scheint. Wie können wir der leidenden Seele zum erlösenden Erlebnis verhelfen, aus

dem ihr die vier großen Charismata zukommen und ihre Krankheit heilen sollen? Wohlmeinend raten wir wohl: Du solltest die wahre Liebe haben oder den wahren Glauben oder die wahre Hoffnung, oder «erkenne Dich selbst». Aber woher soll der Kranke das vorher nehmen, was er eben erst nachher erhalten kann?

Saulus verdankt seine Bekehrung weder der wahren Liebe noch dem wahren Glauben noch sonst irgend einer Wahrheit, einzig sein *Christenhaß* hat ihn auf den Weg nach Damaskus und damit zu jenem Erlebnis geführt, das für sein Leben entscheidend werden sollte. Er hat seinen schlimmsten Irrtum mit Überzeugung gelebt und das führte ihn zum Erlebnis.

Hier öffnet sich eine Problematik des Lebens, die man gar nicht ernst genug nehmen kann, und hier stellt sich dem Seelenarzt ein Problem, das ihn in nächste Berührung mit dem Seelsorger bringt.

Das Problem des seelisch Leidenden ginge eigentlich den Seelsorger in viel höherem Maße an als den Arzt. Aber der Kranke sucht wohl in den meisten Fällen zunächst den Arzt auf, weil er meint, er sei körperlich krank, und weil gewisse neurotische Symptome durch Medikamente wenigstens gelindert werden können. Auf der andern Seite fehlen dem Seelsorger in der Regel die Kenntnisse, die ihn befähigen würden, den seelischen Hintergrund der Krankheit zu durchschauen; auch besitzt er nicht die Autorität, den Kranken davon zu überzeugen, daß sein Leiden seelisch ist.

Aber es gibt auch Kranke, die zwar die seelische Natur ihres Leidens sehr genau kennen, aber sich trotzdem weigern, den Seelsorger aufzusuchen, weil sie ihm nämlich nicht zutrauen, daß er wirklich helfen könne. Dasselbe Mißtrauen haben solche Kranke gegenüber den Ärzten, und zwar mit Recht, denn in Tat und Wahrheit stehen Arzt sowohl wie Seelsorger mit leeren Händen da, wenn nicht – schlimmer noch – mit leeren Worten. Daß der Arzt zu den letzten Fragen der Seele schließlich nichts zu sagen weiß, ist natürlich. Solches dürfte der Kranke nicht vom Arzt, sondern vom Theologen erwarten. Der protestantische Seelsorger sieht sich aber bisweilen vor eine fast unmögliche Aufgabe gestellt, denn er hat mit praktischen Schwierigkeiten zu ringen, denen der katholische Priester enthoben ist. Letzterer hat vor allem die Autorität der Kirche hinter sich, sodann befindet er sich in einer sozial ganz anders gesicherten und unabhängigen Stellung als der wo-

möglich verheiratete reformierte Pfarrer, den die Verantwortlichkeit für eine Familie belastet, und den im schlimmsten Fall kein gastliches Stift oder Kloster aufnimmt. Ist der Priester gar ein Jesuit, so verfügt er über die modernste psychologische Bildung. So weiß ich zum Beispiel, daß in Rom meine Schriften einem ernstlichen Studium unterzogen wurden, lange bevor ein protestantischer Theologe sie eines Blickes gewürdigt hätte.

Die Zeiten sind ernst geworden. Die Flucht aus der protestantischen Kirche in Deutschland ist bloß *ein* Symptom. Es gibt noch viele andere, welche dem Theologen zeigen könnten, daß der alleinige Hinweis auf den Glauben oder die charitative Tätigkeit der Erwartung des modernen Menschen zu wenig bedeuten. Die Tatsache, daß viele Theologen psychologische Stützung oder praktische Hilfe bei der FREUDSchen Sexual- oder bei der ADLERSchen Machttheorie suchen, mutet sonderbar an, denn beide Theorien sind, im Grunde genommen, geistfeindlich, weil es Psychologien ohne Seele sind. Es sind rationalistische Methoden, welche das Zustandekommen des geistigen Erlebnisses geradezu verhindern. Weitaus die meisten Psychotherapeuten sind Anhänger FREUDS oder ADLERS. Das bedeutet, daß weitaus die meisten Patienten notwendigerweise dem geistigen Standpunkt entfremdet werden. Das kann einem, dem das Schicksal der Seele am Herzen liegt, nicht gleichgültig sein. Die psychologische Welle, welche gegenwärtig die protestantischen Länder Europas überflutet, ist fern davon, im Abflauen begriffen zu sein. Sie geht Hand in Hand mit den massenhaften Ausritten aus der Kirche. Ich zitiere einen protestantischen Seelsorger, wenn ich sage: «Heutzutage gehen die Leute zum Seelenarzt, anstatt zum Seelsorger.»

Ich bin überzeugt, daß diese Aussage auf das relativ gebildete Publikum zu beschränken ist. Für die große Masse gilt sie wohl nicht. Man darf aber nicht vergessen, daß das, was heute der Gebildete denkt, etwa 20 Jahre braucht, bis es zum Denken der Masse wird. BÜCHNERS Schrift, *Kraft und Stoff*², zum Beispiel wurde, nachdem sie für die Gebildeten sozusagen ausgestorben war, nach etwa 20 Jahren zu einem der meist gelesenen Bücher der deutschen Volksbibliotheken. Ich bin überzeugt,

2. LUDWIG BÜCHNER, *Kraft und Stoff*. 1855.

daß das psychologische Bedürfnis des Gebildeten von heute das Interesse des Volkes von morgen sein wird.

Ich möchte folgende Tatsachen zum Bedenken geben: Seit 30 Jahren habe ich eine Klientel aus allen Kulturländern der Erde. Viele Hunderte von Patienten sind durch meine Hände gegangen; es waren in der Großzahl Protestanten, in der Minderzahl Juden und nicht mehr als fünf bis sechs praktizierende Katholiken. Unter allen meinen Patienten jenseits der Lebensmitte, das heißt jenseits 35, ist nicht ein Einziger, dessen endgültiges Problem nicht das der religiösen Einstellung wäre. Ja, jeder krankt in letzter Linie daran, daß er das verloren hat, was lebendige Religionen ihren Gläubigen zu allen Zeiten gegeben haben, und keiner ist wirklich geheilt, der seine religiöse Einstellung nicht wieder erreicht, was mit Konfession oder Zugehörigkeit zu einer Kirche natürlich nichts zu tun hat.

Hier breitet sich für den Seelsorger ein ungeheures Gebiet aus. Aber es scheint fast, als ob es noch niemand bemerkt hätte. Es hat auch nicht den Anschein, als ob der protestantische Seelsorger von heute genügend ausgerüstet wäre, um dem gewaltigen seelischen Anspruch unserer Zeit zu genügen. Es wäre höchste Zeit, daß der Seelsorger und der Seelenarzt sich die Hand reichten zur Bewältigung dieser geistigen Riesenaufgabe.

Wie aktuell dieses Problem ist, möchte ich an Hand eines Beispielles zeigen: Vor etwas mehr als Jahresfrist wurde mir von seiten der Leitung der Aarauer Christlichen Studenten-Konferenz die Frage vorgelegt, ob und warum die Leute heutzutage in seelischen Nöten eher den Arzt als den Pfarrer aufsuchten. Diese Frage ist sehr direkt und sehr praktisch. Ich hatte bis dahin nur gesehen, daß *meine* Patienten sicher den Arzt aufgesucht haben und nicht den Pfarrer. Ob das nun aber allgemein so sei, schien mir doch sehr fraglich, auf alle Fälle wußte ich darüber nichts Bestimmtes. Ich habe deshalb in Kreisen, die mir persönlich ferne stehen, mit Hilfe von Drittpersonen eine Umfrage in diesem Sinne veranstaltet, eine Umfrage, die von schweizerischen, deutschen und französischen Protestanten beantwortet wurde. Daneben lief auch eine Anzahl katholischer Antworten ein. Das Ergebnis ist nun sehr interessant. Ich will es in allgemeinen Zügen schildern: Für den Arzt entschieden sich 57 % aller Protestanten und bloß 25 % der Katholiken. Für den Pfarrer bloß 8 % Protestanten, dagegen 58 % der Katholiken.

Das waren die unzweideutigen Entscheide. Der Rest von 35 % der Protestanten konnte die Frage nicht entscheiden. Der katholische Rest von Unentschiedenen aber betrug nur 17 %.

Als Gegengründe gegen den Pfarrer wurden hauptsächlich hervorgehoben: Der Mangel an psychologischen Kenntnissen und entsprechendem Verständnis und zwar in 52 % der Antworten. 28 % gaben als Gegengrund an, daß der Pfarrer eine vorgefaßte Meinung habe und dogmatisch und traditionell befangen sei. Als Kuriosum möchte ich erwähnen, daß sogar ein Pfarrer sich für den Arzt entschieden hat, während ein anderer mir irritiert antwortete: «Theologie hat mit Menschenbehandlung nichts zu tun.» Sämtliche Angehörige von Theologen, die meine Umfrage beantwortet haben, haben sich gegen den Pfarrer ausgesprochen.

Diese Umfrage, die sich naturgemäß auf gebildete Kreise beschränkte, ist bloß eine Stichprobe von sehr beschränkter Gültigkeit. Ich bin überzeugt, daß ungebildete Volksschichten wohl anders reagiert hätten. Aber ich bin geneigt anzunehmen, daß die Stichprobe für die gebildeten Kreise wenigstens eine gewisse Gültigkeit besitzt, denn es ist eine bekannte Tatsache, daß die kirchliche und religiöse Indifferenz in diesen Kreisen beträchtlich zunimmt. Und man vergesse nicht die vorhin erwähnte massenpsychologische Tatsache, daß die weltanschauliche Problematik des Gebildeten etwa 20 Jahre braucht, um die ungebildeten Volksschichten zu erreichen. Wer hätte zum Beispiel den unerhörten geistigen Umschwung in Spanien, dem katholischsten aller europäischen Länder vor 20, ja vor 10 Jahren vorauszusagen vermocht? Und doch ist er plötzlich mit der Gewalt einer Naturkatastrophe hereingebrochen.

Es scheint mir, als ob parallel mit dem Niedergang des religiösen Lebens die Neurosen sich beträchtlich vermehrt hätten. Es gibt jedoch keine Statistik, die mit Zahlen diese Zunahme beweisen könnte. Eines aber weiß ich sicher, nämlich, daß der allgemeine Geisteszustand des Europäers ungefähr überall einen bedenklichen Mangel an Gleichgewicht aufweist. Wir leben unleugbar in einer Epoche von Rastlosigkeit, Nervosität, Verwirrung und weltanschaulicher Desorientiertheit

3. (Während der 2. Republik, die 1931 proklamiert und 1936 wieder aufgehoben wurde.)

größten Ausmaßes. Unter meiner internationalen Klientel, die ausnahmslos den gebildeten Kreisen entstammt, habe ich eine nicht unbedeutende Anzahl von Fällen, die mich aufgesucht haben, nicht etwa, weil sie an einer Neurose litten, sondern weil sie in ihrem Leben keinen Sinn fanden oder sich mit Problemen abquälten, für die unsere Philosophie oder Religion keine Antwort hatte. Einige dachten vielleicht, ich wüßte einen Zauberspruch, aber ich mußte sie bald – und damit kommen wir nun auf das praktische Gebiet – dahin aufklären, daß auch ich keine Antwort weiß.

Nehmen wir zum Beispiel die allerbanalste und allerhäufigste dieser Fragen, die Frage nach dem Sinn meines oder des Lebens. Der moderne Mensch glaubt zur Genüge zu wissen, was der Pfarrer auf diese Frage sagt, was er ja sagen muß . . . Über den Philosophen lächelt man, vom Doktor im allgemeinen hält man nicht viel, aber vom Seelenarzt, der das Unbewußte analysiert, da könnte man am Ende etwas hören; vielleicht hat er in seinen abstrusen Hintergründen unter anderem auch einen Sinn ausgegraben, den man gegen Entgelt eines Honorars erwerben könnte. Für jeden ernsthaften Menschen ist es daher eine Gewissenserleichterung zu vernehmen, daß auch der Seelenarzt nichts zu sagen weiß. Man hat daher nicht so weit am Ziel vorbeigeschossen. Häufig ist dies der Anfang des Vertrauens zum Arzt.

Ich habe gefunden, daß im modernen Menschen ein unausrottbarer Widerstand gegen hergebrachte Meinungen und bisherige Wahrheiten vorhanden ist. Der Moderne ist ein Bolschewist, dem alle bisherigen geistigen Formen und Normen irgendwie ungültig geworden sind und der darum mit dem Geist experimentieren will, wie der Bolschewist mit der Wirtschaft. Diesem modernen Geiste gegenüber ist jedes kirchliche System, sei es nun katholisch oder protestantisch oder buddhistisch oder konfuzianisch, in einer mißlichen Lage. Gewiß gibt es unter diesen Modernen auch jene negativen, zerstörerischen, perversen Naturen, degenerierte, desequilibrierte Sonderlinge, denen es nirgends wohl ist und die daher in allen neuen Bewegungen und Unternehmungen – sehr zum Schaden dieser – sich ansiedeln, in der Hoffnung, diesmal etwas gefunden zu haben, das ihrem eigenen Ungenügen auf billige Weise abhelfen könnte. Selbstverständlich kenne ich schon aus professionellen Gründen sehr viele moderne Menschen und natürlich auch ihre pathologischen Mitläufer. Aber von diesen letzteren sehe ich ab. Die an-

deren dagegen sind nicht nur keine krankhaften Sonderlinge, sondern sehr oft besonders tüchtige, tapfere und gute Menschen, welche traditionelle Wahrheiten nicht aus Bosheit, sondern aus ehrlichen und anständigen Gründen ablehnen. Sie fühlen samt und sonders, daß unsere religiösen Wahrheiten irgendwie hohl geworden sind. Entweder können sie wissenschaftliche und religiöse Weltanschauung nicht in Einklang bringen, oder die christlichen Wahrheiten haben ihre Autorität und ihre psychologische Daseinsberechtigung verloren. Man fühlt sich durch den Tod Christi nicht mehr erlöst, man kann nicht glauben; gewiß ist der glücklich, der glauben kann, aber man kann den Glauben nicht erzwingen. Sünde ist etwas ganz Relatives, was für den Einen böse, ist für den Andern gut. Warum sollte nicht Buddha ebenso Recht haben?

Es gibt kaum jemanden, der diese Fragen und Zweifel nicht kennt. Die FREUDsche Analyse würde alle diese Dinge als uneigentlich auf die Seite schieben, denn nach ihrer Auffassung handelt es sich in der Hauptsache um Verdrängung der Sexualität, welcher Umstand durch philosophische und religiöse Probleme verschleiert werden soll. Wenn man nun einen solchen Individualfall genau untersucht, so stellt es sich heraus, daß tatsächlich die Sexualsphäre in eigentümlicher Weise gestört ist, überhaupt die unbewußte Triebosphäre. FREUD erklärt nun aus dem Vorhandensein dieser Störung die ganze seelische Störung überhaupt und interessiert sich ausschließlich für die Kausalität der sexualpsychologischen Symptome. Er übersieht dabei vollständig, daß gegebenenfalls die angeblichen Ursachen zwar stets vorhanden waren, aber solange nicht zur Wirkung gelangten, bis eine Störung der bewußten Haltung eintrat, welche das Umkippen in die Neurose herbeiführte. Es ist, wie wenn ein leckes Schiff sinkt und die Mannschaft sich nun wesentlich dafür interessierte, wie das Wasser beschaffen sei, das ins Schiff eindringt, anstatt das Leck zu verstopfen. Die Störung der Triebosphäre ist kein primäres, sondern ein sekundäres Phänomen. Das Bewußtsein hat seinen Sinn und seine Hoffnung verloren, es ist, wie wenn eine Panik ausgebrochen wäre – «laßt uns essen und trinken, denn morgen sind wir tot» –, diese aus der Sinnlosigkeit geborene Stimmung verursacht die Störung der Unterwelt und löst die mühsam gebändigten Triebe wieder aus. Der Grund, warum einer neurotisch wird oder ist, ist im Heute so gut vorhanden wie im Gestern. Nur ein aktuell vorhan-

dener Grund kann eine Neurose am Leben erhalten. Eine Tuberkulose ist nicht darum vorhanden, weil einmal vor 20 Jahren eine Infektion mit Tuberkelbazillen stattgefunden hat, sondern weil *jetzt* floride Herde vorhanden sind. Wann und wie die Infektion stattgefunden hat, ist völlig irrelevant. Auch die genaueste Kenntnis der Vorgeschichte könnte die Tuberkulose nicht heilen. Genau so ist es mit der Neurose.

Deshalb nehme ich die religiösen Probleme, die mir der Patient vorlegt, durchaus als eigentlich und als mögliche Ursache der Neurose. Nehme ich sie aber als ernsthaft an, so muß ich dem Patienten zugeben können: «Ja, Sie haben Recht, man kann so fühlen wie Sie; Buddha könnte ebenso Recht haben wie Christus, Sünde ist relativ, und es ist nicht recht einzusehen, inwiefern wir uns durch den Tod Christi als irgendwie erlöst empfinden sollten.» Die Bestätigung dieser Zweifel fällt mir als Arzt leicht, dem Pfarrer aber schwer. Meine Haltung fühlt der Patient als Verständnis, während er das Zögern des Pfarrers als menschlich trennende historische Befangenheit fühlt. Er denkt sich, wenn er gar anfangen wollte von all den Peinlichkeiten seines gestörten Trieblebens zu sprechen, was würde der Pfarrer dann sagen? Mit Recht vermutet er wohl, daß die moralische Befangenheit noch ungleich größer sei als die dogmatische. Es gibt in dieser Hinsicht eine hübsche Anekdote vom schweisgsamen Präsidenten Coolidge. Eines Sonntagmorgens ging er aus und als er wieder zurückkehrte, fragte ihn seine Frau: «Wo warst du?» «In der Kirche.» «Was hat der Pfarrer gesagt?» «Er hat über die Sünde gesprochen.» «Und was hat er über die Sünde gesagt?» «Er war dagegen.»

Der Arzt hat es leicht, in dieser Hinsicht verständnisvoll zu sein, wird man sagen. Man vergißt aber, daß es auch unter den Ärzten moralische Naturen gibt, und daß es unter den Geständnissen der Patienten solche gibt, die auch der Arzt nicht ohne weiteres verdauen kann. Und doch fühlt sich der Andere nicht angenommen, wenn sein Schlimmstes nicht angenommen ist. Das kann niemand mit bloßen Worten tun, sondern nur durch die Gesinnung und durch die Einstellung, sich selber und seiner eigenen Dunkelheit gegenüber. Will der Arzt die Seele eines Anderen führen, oder sie auch nur begleiten, so muß er mit ihr Fühlung haben. Diese Fühlung kommt nie zustande, wenn der Arzt verurteilt. Ob er das nun mit so viel Worten laut tut, oder unausgesprochen im Stillen, ändert nichts an der Wirkung. Auch

das Umgekehrte, nämlich dem Patienten unbesehen Recht geben, hilft nichts. Es wirkt ebenso entfremdend wie das Verurteilen. Föhlung entsteht nur durch *vorurteilslose Objektivität*. Das klingt beinahe wie etwas Wissenschaftliches. Man könnte es mit einer rein intellektuellen, abstrakten Einstellung verwechseln. Was ich aber meine, ist etwas ganz anderes: es ist etwas Menschliches, etwas wie eine Hochachtung vor der Tatsache, vor dem Menschen, der an dieser Tatsache leidet, vor dem Rätsel eines solchen Menschenlebens. Der wahrhaft religiöse Mensch *hat* diese Einstellung. Er weiß, daß Gott allerhand Wunderliches und Unbegreifliches erschaffen hat und auf den allerabsonderlichsten Wegen der Menschen Herz zu erreichen sucht. Deshalb föhlt er in allen Dingen die dunkle Gegenwart des göttlichen Willens. Unter «vorurteilsloser Objektivität» meine ich diese Einstellung. Sie ist die moralische Leistung des Arztes, der sich vor Krankheit und Fäulnis nicht ekeln soll. *Man kann nichts ändern, das man nicht annimmt*. Verurteilung befreit nicht, sie unterdrückt. Ich bin nicht der Freund und der erleidende Mitmensch des *Verurteilten*, sondern sein Unterdrücker. Das heißt beileibe nicht, man dürfe nie verurteilen. Man darf aber nicht da verurteilen, wo man helfen und bessern will und kann. Will der Arzt einem Menschen helfen, so muß er ihn in seinem So-sein annehmen können. Er kann dies aber nur dann wirklich tun, wenn er zuvor sich selber in seinem So-sein angenommen hat.

Das klingt vielleicht sehr einfach. Das Einfache aber ist immer das Schwierigste. In Wirklichkeit ist nämlich Einfachsein höchste Kunst, und so ist das Sich-selbst-annehmen der Inbegriff des moralischen Problems und der Kern einer ganzen Weltanschauung. Daß ich den Bettler bewirte, daß ich dem Beleidiger vergebe, daß ich den Feind sogar liebe im Namen Christi, ist unzweifelhaft hohe Tugend. Was ich dem Geringsten unter meinen Brüdern tue, das habe ich Christo getan. Wenn ich nun aber entdecken sollte, daß der Geringste von allen, der Ärmste aller Bettler, der Frechste aller Beleidiger, ja der Feind selber in mir ist, ja daß ich selber des Almosens meiner Güte bedarf, daß ich mir selber der zu liebende Feind bin, was dann? Dann dreht sich in der Regel die ganze christliche Wahrheit um, dann gibt es keine Liebe und Geduld mehr, dann sagen wir zum *Bruder in uns* «Racha», dann verurteilen wir und wüten gegen uns selbst. Nach außen verbergen wir es, wir leugnen es ab, diesem Geringsten in uns je begegnet zu sein, und

sollte Gott selber es sein, der in solch verächtlicher Gestalt an uns herantritt, so hätten wir ihn tausendmal verleugnet, noch ehe überhaupt ein Hahn gekräht hätte.

Wer mit Hilfe der modernen Psychologie nicht nur hinter die Kulissen seiner Patienten, sondern vor allem hinter seine eigenen geblickt hat – und das muß ein Psychotherapeut, der nicht ein naiver Schwindler ist, getan haben –, der muß gestehen, daß es das Allerschwierigste, ja das Unmögliche ist, sich selber in seinem erbärmlichen So-sein anzunehmen. Schon der bloße Gedanke daran kann einen in Angstschweiß versetzen, deshalb zieht man mit Vergnügen und ohne Zögern das Komplizierte vor, nämlich das Nichtwissen um sich selbst und die geschäftige Bekümmernung um andere und anderer Schwierigkeiten und Sünden. Dort winken sichtbare Tugenden, die die andern und einen selbst wohlthätig täuschen. Man ist – Gott sei Dank – sich selbst entlaufen. Es gibt unzählige Menschen, die dies ungestraft tun können, aber nicht alle, und diese brechen dann vor ihrem Damaskus mit einer Neurose zusammen. Wie kann ich diesen Leuten helfen, wenn ich selber zu den Ausreißern gehöre und womöglich selber am Morbus sacer der Neurose leide? «Vorurteilslose Objektivität» besitzt nur der, der sich selber angenommen hat. Niemand aber kann sich rühmen, dies getan zu haben. Man kann auf Christus hinweisen, der seine historische Befangenheit dem Gotte in ihm geopfert und sein Leben so gelebt hat, wie es war, bis zum bittern Ende, wahrlich ohne Rücksicht auf Konvention oder auf das, was pharisäischer Ansicht als gut galt.

Wir Protestanten sind auf dem besten Wege, zu diesem Problem zu gelangen: Sollen wir die *imitatio Christi* so verstehen, daß wir sein Leben kopieren, gewissermaßen *seine* Wundmale nachäffen, oder, ihn in tieferem Sinne verstehend, unser Leben so leben, wie er das seinige in seinem ihm allein eigentümlichen So-sein gelebt hat? Das Christusleben nachahmen ist keine leichte Sache; aber es ist unsäglich viel schwieriger, das eigene Leben so zu leben, wie Christus das seine gelebt hat. Jeder würde gegen seine historische Bedingtheit verstoßen – und sie dadurch zwar erfüllen; jedoch würde er in seiner Art verkannt, verspottet, gequält und gekreuzigt sein. Ja, er wäre eine Art von verrücktem Bolschewist, der mit Recht ans Kreuz geschlagen würde. Man zieht daher die historisch prämierte, durch Heiligkeit verklärte *imitatio Christi* vor. Ich würde einen Mönch in der Ausübung dieser Identifi-

kation mit Christus nie stören. Er ist verehrungswürdig. Aber ich bin kein Mönch und meine Patienten sind es auch nicht, und zudem bin ich als Arzt mit der Aufgabe belastet, meinen Kranken den Weg zu weisen, wie sie ihr Leben leben können, ohne neurotisch zu werden. Neurose ist innere Spaltung, Entzweiung mit sich selbst. Alles, was diese Entzweiung verstärkt, macht kränker. Alles, was sie mildert, macht gesund. Das, was sie zur Entzweiung mit sich selber zwingt, ist die Ahnung oder sogar die Erkenntnis, daß sie aus zwei Menschen bestehen, die sich gegensätzlich zueinander verhalten, etwa so wie Faust sagt: «Zwei Seelen wohnen – ach – in meiner Brust», etwa der sinnliche und der geistige Mensch oder das Ich und der Schatten. Neurose ist Persönlichkeitsspaltung in letzter Linie.

Das Problem der Heilung ist ein religiöses Problem. Auf der Ebene der sozialen oder der Völkerbeziehung ist der leidende Zustand zum Beispiel Bürgerkrieg. Durch die christliche Tugend der Feindesliebe und der Vergebung heilen wir diesen leidenden Zustand. Was wir aus christlicher Überzeugung außen empfehlen, das müssen wir in der Neurosentherapie auch innerlich anwenden. Darum wollen moderne Menschen nichts mehr von Schuld und Sünde hören. Sie haben an ihrem eigenen bösen Gewissen genug und wollen vielmehr wissen, wie man sich mit seinen eigenen Tatsachen *aussöhnen*, wie man den Feind im eigenen Herzen lieben und zum Wolfe Bruder sagen kann.

Auch will der Moderne nicht wissen, wie er Christus nachahmen könnte, sondern wie er zunächst seinen individuellen Lebenstypus, so ärmlich und so uninteressant er auch sei, leben kann. Alles Nachahmen erscheint ihm deshalb lebenswidrig, lebensfeindlich, darum sträubt er sich gegen die Historie, die ihn an gebahnte Wege verhaften will. Diese Wege aber sind ihm alle Abwege. Er weiß es nicht, aber er benimmt sich so, wie wenn sein individuelles Leben ein besonderer Gotteswille wäre, der einzig erfüllt werden müßte – daher sein Egoismus, eines der tastbarsten Laster des neurotischen Zustandes. Wer ihm aber sagt, er sei zu egoistisch, hat es mit ihm verspielt. Ganz richtig, denn er hat ihn noch mehr in die Neurose gedrängt.

Es ist gerade der Egoismus der Kranken, der mich um ihrer Heilung willen zwingt, den tiefen Sinn des Egoismus anzuerkennen. Darin steckt – ich müßte blind sein, es nicht zu sehen – ein wahrhafter Gotteswille. Gelingt es nämlich dem Kranken – und dazu muß ich ihm hel-

fen – seinen Egoismus durchzusetzen, so entfremdet er sich andere Menschen, er schlägt sie zurück und so kommen sie zu sich selbst; was ihnen nur recht geschieht, denn sie wollten dem Kranken den «sacro egoismo» austreiben. Dieser aber muß ihm gelassen werden, denn es ist seine stärkste und gesündeste Kraft – wie ich sagte, ein wahrhaftiger Gotteswille, der ihn in eine oft gänzliche Vereinsamung treibt. So elend dieser Zustand ist, so nützlich ist er auch; denn darin allein kann der Kranke sich selbst erkennen, kann ermessen lernen, was für ein unschätzbares Gut die Liebe anderer Menschen ist, und überdies ist es nur in der Verlassenheit und tiefsten Einsamkeit mit sich selbst, wo hilfreiche Mächte erfahren werden.

Hat man einige Male solche Entwicklungen gesehen, so kann man nicht mehr leugnen, daß das, was böse war, Stufe zum Guten wurde und daß das, was gut schien, das Böse lebendig erhielt. Der Erzteufel des Egoismus selber ist die Via regia zu jener Stille, welche religiöse Urerfahrung fordert. Es ist das große Lebensgesetz der Enantiodromie, der Umkehrung ins Gegenteil, welches die Vereinigung der feindlichen Hälften der Persönlichkeit ermöglicht und damit den Bürgerkrieg beendet.

Ich habe den neurotischen Egoismus als eines der gewöhnlichsten Symptome als Beispiel gewählt. Ich hätte ebenso gut irgend welche anderen Charaktersymptome wählen können, um daran zu demonstrieren, wie die ärztliche Einstellung sich zu den Unzulänglichkeiten der Patienten verhält, mit andern Worten, wie sie das Problem des Bösen handhabt.

Vielleicht klingt auch dies sehr einfach. In Wirklichkeit aber bedeutet das Annehmen der Schattenseite der menschlichen Natur etwas, das ans Unmögliche streift. Man bedenke, was es heißt, die Daseinsberechtigung des Unvernünftigen, des Sinnlosen und des Bösen anzuerkennen! Das will aber der moderne Mensch; er will mit dem leben, was er ist; er will das kennen, was er ist, und darum wirft er die Historie zur Seite. Er will unhistorisch sein, um experimentell zu leben und um festzustellen, was die Dinge an sich für einen Wert und Sinn haben, abgesehen von dem, was die historische Voraussetzung darüber behauptet. Die moderne Jugend liefert hiefür erstaunliche Belege. Wie weit aber diese Tendenz geht, zeigt eine Anfrage, die von einer deutschen Gesellschaft an mich gerichtet wurde: ob der Inzest

zu verwerfen sei und was für Tatsachen dagegen angeführt werden könnten!

Es ist nicht schwer, sich vorzustellen, in was für Konflikte die Menschen mit solchen Tendenzen geraten. Ich begreife, daß man alles aufwenden möchte, um seine Mitmenschen vor solchen Abenteuern zu schützen. Merkwürdigerweise aber scheinen uns hiezu die Mittel zu fehlen; denn alle bisher wirksamen Argumente gegen Unvernunft, Illusion, Unmoral haben ihre Zugkraft in hohem Maße eingebüßt. Man erntet jetzt die Früchte der Erziehung des XIX. Jahrhunderts. Die Kirche predigte den jungen Menschen den blinden Glauben, die Universität aber einen rationalistischen Intellektualismus, mit dem Resultat, daß heute das Argument des Glaubens sowohl wie das der Vernunft seine Überzeugungskraft verloren hat. Der Moderne, des Streites der Meinungen müde, will daher erkunden, was *eigentlich* an den Dingen ist. Und diese Tendenz, die zwar gefährlichsten Möglichkeiten Tür und Tor öffnet, ist ein mutiges Wagnis, dem man die Sympathie nicht ganz versagen kann. Dieses Wagnis ist kein mutwilliges Abenteuer, sondern ein aus tiefster seelischer Not geborener Versuch, auf Grund einer unpräjudizierten Urerfahrung die Einheit von Leben und Sinn wieder zu entdecken. Die Ängstlichkeit in allen Ehren – aber ein ernsthaftes Wagnis, welches den ganzen Menschen in die Schranken fordert, muß man unterstützen. Bekämpft man es, so versucht man eigentlich, das Beste eines Menschen, seinen Wagemut, sein höchstes Streben, zu unterdrücken, und wenn es gelingen sollte, so hätte man jene unendlich kostbare Erfahrung verhindert, welche einzig dem Leben einen Sinn hätte verleihen können. Was wäre geschehen, wenn sich Paulus durch irgendwelche Vernünftelei von seiner Reise nach Damaskus hätte abhalten lassen?

Mit diesem Problem hat sich der ernsthafteste Psychotherapeut auseinanderzusetzen. Er muß sich in jedem einzelnen Falle entscheiden, ob er gewillt ist, einem Menschen mit Rat und Hilfe auf dem wagnisreichen Irrwege beizustehen oder nicht. Man darf nicht mehr wissen oder zu wissen vermeinen, was richtig und was unrichtig ist, um die Fülle des Lebens nicht auszuschließen, sondern man muß sein Augenmerk ausschließlich auf das richten, was wirklich ist. Wirklich aber ist, was wirkt. Ist das, was mir als Irrtum erscheint, wirksamer und stärker als die Wahrheit, so liegt es mir zunächst ob, dem Irrtum zu folgen,

denn in ihm liegt Kraft und Leben, die ich verliere, wenn ich bei dem, was mir wahr scheint, bleibe. Das Licht bedarf der Dunkelheit, wie anders könnte es dann Licht sein?

Die FREUDSche Psychoanalyse beschränkt sich bekanntlich darauf, die Schattenwelt und das Böse bewußt zu machen. Sie eröffnet einfach den vorher latenten Bürgerkrieg. Und damit hat es dann sein Bewenden. Der Patient muß sehen, wie er selber damit fertig wird. FREUD hat leider ganz übersehen, daß der Mensch noch zu keiner Zeit imstande war, allein mit den Mächten der Unterwelt, das heißt des Unbewußten, fertig zu werden. Er bedurfte dazu stets der geistigen Hilfe, welche ihm seine jeweilige Religion gewährte. Die Eröffnung des Unbewußten bedeutet den Ausbruch eines großen seelischen Leidens, denn es ist gerade so, wie wenn eine blühende Zivilisation dem Einbruch von Barbarenhorden preisgegeben, oder wie wenn fruchtbares Ackerland durch Zerstörung der Schutzdämme dem Wüten eines Wildbaches ausgeliefert würde. Ein solcher Durchbruch war auch der Weltkrieg, der wie nichts anderes beweist, wie dünn die Scheidewand ist, die eine geordnete Welt vom ewig lauernnden Chaos trennt. Aber so ist es in jedem Einzelnen: hinter seiner vernünftig geordneten Welt wartet rachsüchtig eine durch Vernunft vergewaltigte Natur auf den Augenblick, wo die trennende Wand fällt, um sich verheerend ins bewußte Dasein zu ergießen. Seit urältesten und primitivsten Zeiten ist sich der Mensch dieser Gefahr bewußt, der Gefahr der Seele, und hatte darum religiöse und magische Bräuche, um sich vor der Bedrohung zu schützen oder um entstandenen seelischen Schaden zu heilen. Darum ist der Mediziner auch immer zugleich der Priester, der Heiland des Körpers sowohl als auch der Seele, und die Religionen sind Heilsysteme für die Leiden der Seele. Das gilt in ganz besonderem Maße von den beiden größten Religionen der Menschheit, dem Christentum und dem Buddhismus. Dem leidenden Menschen hilft nie, was er selbst ersinnt, sondern nur übermenschliche, geoffenbarte Wahrheit, die ihn dem leidenden Zustand enthebt.

Heute sind wir von der Zerstörung bereits erreicht, die Seele hat Schaden gelitten, und darum zwingen die Kranken den Seelenarzt in eine priesterliche Rolle, indem sie von ihm erwarten und verlangen, von ihrem Leiden erlöst zu werden. Darum müssen wir Seelenärzte uns mit Problemen beschäftigen, die, streng genommen, eigentlich der

theologischen Fakultät zufielen. Wir können aber diese Problematik nicht der Theologie überlassen, da wir Tag für Tag herausgefordert werden durch die ganz unmittelbar an uns herantretende seelische Not der Kranken. Da nun in der Regel alle hergebrachten Begriffe und Anschauungen versagen, müssen wir zunächst den Weg der Krankheit gehen, den Irrweg, der die Konflikte noch verschärft und die Verein-samung zur Unerträglichkeit steigert, in der Hoffnung, daß aus der Tiefe der Seele, aus der alle Zerstörung kommt, auch das Rettende wachse.

Als ich ursprünglich diesen Weg beschritt, wußte ich nicht, wohin er führte. Ich wußte nicht, was die Tiefe der Seele barg, jene Tiefe, die ich seither als das kollektive Unbewußte beschrieben und deren Inhalte ich als Archetypen bezeichnet habe. Schon in grauen Vorzeiten und seitdem immer wieder haben sich Durchbrüche des Unbewußten ereignet; denn das Bewußtsein war nicht immer, wie es ja auch beim Kinde stets wieder aufs neue in den ersten Lebensjahren entsteht. Am Anfang ist das Bewußtsein schwach und wird leicht vom Unbewußten überwältigt, und so geschah es auch in der seelischen Geschichte der Menschheit. Diese Kämpfe haben ihre Spuren hinterlassen. Naturwis-senschaftlich ausgedrückt: Es haben sich instinktive Abwehrmecha-nismen herausgebildet, die, wenn die Not aufs höchste steigt, automatisch intervenieren; es sind dies hilfreiche Vorstellungen, die, unausrottbar, der menschlichen Seele eingeboren sind und von sich aus handelnd ein-greifen, wenn die Not es erfordert. Die Naturwissenschaft kann nur das Vorhandensein dieser seelischen Faktoren konstatieren und ver-suchen, sie rationalistisch zu erklären, wobei aber die Lösung des Rätsels einfach in einen hypothetischen Anfangszustand zurückverschoben wird, ohne gelöst zu sein. Wir stoßen hier an letzte Fragen: Woher kommt das Bewußtsein? Was ist überhaupt Seele? Und hier ist die ganze Wissenschaft am Ende.

Es ist, wie wenn auf dem Höhepunkt der Krankheit das Zerstörende sich in das Heilende umkehrte. Dies geschieht dadurch, daß die soge-nannten Archetypen zu selbständigem Leben erwachen und die Füh-rung der seelischen Persönlichkeit übernehmen, anstelle des untaugli-chen Ich und seines ohnmächtigen Wollens und Strebens. Der religiöse Mensch würde sagen: Gott hat die Führung übernommen. Ich muß bei den meisten meiner Patienten diese an sich durchaus passende For-mulierung vermeiden, denn sie klingt zu sehr an das an, was sie ur-

sprönglich verwerfen mußten. Ich muß mich bescheidener ausdrücken und sagen: *die Eigentätigkeit der Seele erwacht*. Zugleich paßt diese Formulierung besser auf die beobachtbaren Tatsachen. Die große Umkehrung erfolgt nämlich in dem Momente, wo in Träumen oder Phantasien Inhalte oder Motive auftreten, deren Ursprung im Bewußtsein nicht nachzuweisen ist. Die Tatsache, daß aus dem dunkeln Reich der Seele dem Kranken etwas Fremdes, das nicht Ich ist und deshalb jenseits aller ichhaften Willkür steht, gegenüber tritt, wirkt wie eine große Erleuchtung. Man hat den Zugang zu den Quellen des seelischen Lebens wiedergefunden und damit ist der Anfang der Heilung gemacht.

Um diesen Vorgang zu verdeutlichen, sollte ich ihn wohl an Beispielen erläutern. Es ist aber fast unmöglich, einen überzeugenden Einzelfall ausfindig zu machen, da es sich in der Regel um äußerst subtile und komplizierte Dinge handelt. Oft ist es einfach der tiefe Eindruck, den ein Patient erhält von der selbständigen Art, wie die Träume sein Problem behandeln. Oder ein andermal tritt in einer Phantasie eine Wendung auf, auf die das Bewußtsein nicht im geringsten gefaßt war. Meist aber sind es Inhalte oder Inhaltszusammenhänge archetypischer Natur, die, unabhängig davon, ob sie vom Bewußtsein verstanden werden oder nicht, von sich aus eine beträchtliche Wirkung ausüben. Oft steigert sich diese Eigentätigkeit der Seele bis zur Wahrnehmung einer inneren Stimme oder visionärer Bilder, zu einer wahrhaften Erfahrung des Geistes.

Solche Erfahrung söhnt mit dem leidensvollen Irrweg aus; denn von hier an klärt sich alle Verwirrung, und mehr noch: der Mensch kann sich nun auch mit seinem inneren Gegensatz versöhnen und damit die krankhafte Zerspaltung auf höherer Ebene wieder aufheben.



Bei der Wichtigkeit und dem Umfang des prinzipiellen Problems der modernen Psychotherapie mußte ich es mir natürlich versagen, im Rahmen eines Vortrages auf irgendwelche Einzelheiten einzutreten, so wünschenswert, um des Verständnisses willen, solche auch gewesen wären. Ich hoffe immerhin, es sei mir gelungen, die Einstellung des Seelenarztes klar zu machen. Davon wird man, wie ich hoffe, mehr Gewinn haben, als von Methoden und Rezepten, die in seelischen

Dingen ja doch nur dann richtig wirken, wenn sie in der ihnen entsprechenden richtigen Gesinnung verwendet werden. Die psychotherapeutische Einstellung aber ist unendlich viel wichtiger als psychologische Theorien und Methoden, und es lag mir darum besonders am Herzen, mein Publikum mit der Problematik dieser Einstellung bekanntzumachen. Ich glaube, in dieser Hinsicht ehrliche Auskunft erteilt und jedem zugleich die Mittel in die Hand gegeben zu haben, selber zu entscheiden, inwiefern und auf was für eine Art der Pfarrer mit diesen Bemühungen und Bestrebungen einig gehen kann. Ob schon ich keinen Anspruch auf Unfehlbarkeit erhebe, glaube ich doch, daß das Gemälde der modernen Geisteshaltung, das ich kurz skizziert habe, der Wirklichkeit entspricht. Auf alle Fälle aber ist das, was ich Prinzipielles über das Problem der Neurosenheilung vorbrachte, die ungeschminkte Wahrheit. Wir Ärzte würden es natürlich begrüßen, wenn unsere Bemühungen um die Heilung des seelischen Leidens von der Seite der Theologie ein sympathisches Verständnis fänden. Wir geben uns aber andererseits auch völlig Rechenschaft über die vorhandenen, ganz ungewöhnlichen Schwierigkeiten prinzipieller Natur, die einer Zusammenarbeit im Wege stehen könnten. Trotzdem meine Stellung im Parlamente des protestantischen Geistes sich auf dem äußersten linken Flügel befindet, so bin ich doch der erste, der vor kritikloser Verallgemeinerung seines eigenen Standpunktes warnt. Als Schweizer und darum als eingefleischter Demokrat bekenne ich trotzdem, daß die Natur aristokratisch, und mehr noch, daß sie esoterisch ist. *Quod licet Jovi, non licet bovi* ist eine unangenehme, aber ewige Wahrheit. Wem sind die vielen Sünden vergeben? Denen, die viel geliebt haben. Aber denen, die wenig lieben, sind wenig Sünden vergeben. Ich bin unerschütterlich davon überzeugt, daß eine ungemein große Anzahl von Menschen in den Schoß der katholischen Kirche gehören und sonst nirgends hin, weil sie dort am besten und nützlichsten untergebracht sind. Wie ich auch überzeugt bin – und zwar aus eigener Erfahrung –, daß eine primitive Religion dem Primitiven viel besser bekommt, als wenn er das ihm unverständliche, blutfremde Christentum in ekelerregender Weise nachahmt. Darum glaube ich auch, daß es Protestanten gegen die katholische Kirche geben muß, wie auch Protestanten gegen Protestanten; denn die Erscheinung des Geistes ist wunderlich und mannigfaltig wie die Schöpfung.

Und ein lebendiger Geist wächst und überwächst sogar seine eigenen alten Formen und sucht sich nach freier Wahl seine Menschen, die ihn verkünden und in denen er lebt. Neben diesem ewig erneuten Leben des Geistes, der auf vielfachen und unbegreiflichen Wegen durch die Geschichte der Menschheit sein Ziel sucht, wollen von Menschen festgehaltene Namen und Formen wenig sagen, sind sie doch nur die wechselnden Blätter und Blüten am selben Stamme des ewigen Baumes.

PSYCHOANALYSE UND SEELSORGE*

* [Ges. Werke, Bd. 11 (1963)]

DIE Frage des Zusammenhanges von Psychoanalyse und Seelsorge ist insofern nicht leicht zu beantworten, als es sich um zwei wesensverschiedene Dinge handelt: Die durch den Geistlichen ausgeübte Seelsorge ist eine religiöse Beeinflussung auf der Basis eines christlichen Glaubensbekenntnisses, die Psychoanalyse dagegen ist ein ärztlicher Eingriff, eine psychologische Technik, deren Absicht es ist, die Inhalte des Unbewußten bloßzulegen und dem Bewußtsein einzufügen. Diese Definition der Psychoanalyse kennzeichnet aber nur die Methode der FREUDschen und meiner Schule. Die ADLERSche Methodik ist in diesem Sinne keine Analyse und verfolgt auch nicht den oben angegebenen Zweck, sondern sie ist hauptsächlich pädagogisch und wirkt sozusagen ohne Berücksichtigung des Unbewußten direkt auf das Bewußtsein. Sie ist die Weiterbildung der französischen «rééducation de la volonté» und der DUBOISSchen «psychischen Orthopädie». Die von der ADLERSchen Pädagogik angestrebte Normalisierung des Individuums und dessen Einpassung in die Kollektivpsyche bedeutet ein anderes Ziel als das von der Seelsorge verfolgte, welche ausschließlich das Heil der Seele und ihre Errettung aus der Verstrickung in die Welt zum Zwecke hat. Normalisierung und Einpassung sind unter Umständen sogar Absichten, welche der eventuellen christlich-religiösen Absicht der Entweltlichung, der Unterwerfung unter den Willen Gottes und der Erlösung diametral entgegenlaufen. Die ADLERSche Methodik und die bisherige protestantische sowohl wie katholische Seelsorge haben nur einen Punkt gemeinsam, und das ist die Tatsache, daß sich beide an das Bewußtsein wenden und dabei an Einsicht und Willen appellieren.

1. Erschienen in: *Ethik (Sexual- und Gesellschafts-Ethik)*. 1928/29. 1. Heft.

Die FREUDSche Psychoanalyse dagegen wendet sich zunächst weder an das Bewußtsein noch an den Willen, sondern versucht, die Inhalte des Unbewußten dem Bewußtsein zuzuführen mit der Absicht, dadurch die Wurzeln der Störungen resp. der Symptome zu zerstören. FREUD sucht daher durch eine Art von Untergrabung der Symptome und nicht durch Behandlung des Bewußtseins die Anpassungsstörung zu beseitigen. Das ist die Absicht seiner psychoanalytischen Technik.

Meine Differenz mit FREUD beginnt bei der Deutung des unbewußten Materials. Man kann selbstverständlich nichts dem Bewußtsein zuführen ohne *Auffassung*, d. h. ohne Erkenntnis. Um das unbewußte Material assimilierbar oder verstehbar zu machen, wendet FREUD seine berühmte Sexualtheorie an, welche die durch die Analyse zutage geförderten Materialien in der Hauptsache als mit dem Bewußtsein unvereinbare Sexualtendenzen (gegebenenfalls auch sonstige immoralische Wünsche) auffaßt. FREUD steht dabei auf dem Standpunkt eines rationalistischen Materialismus der naturwissenschaftlichen Weltanschauung des ausgehenden neunzehnten Jahrhunderts (seine Schrift, *Die Zukunft einer Illusion*, ist in dieser Hinsicht von jeder nur wünschenswerten Deutlichkeit). Mit dieser Weltanschauung läßt sich eine auch ziemlich weitgehende Anerkennung des animalischen Menschen mit nicht zu großen Schwierigkeiten durchführen, denn der moralische Konflikt beschränkt sich dann anscheinend auf einen leicht zu vermeidenden Zusammenstoß mit der öffentlichen Meinung resp. mit dem Strafgesetzbuch. Daneben spricht FREUD auch von Sublimierung, worunter eine Anwendung der «Libido» in desexualisierter Form verstanden ist. Ich kann mich hier nicht auf eine Kritik dieses sehr delikaten Begriffes einlassen; ich möchte bloß die Tatsache hervorheben, daß nicht alles, was aus dem Unbewußten kommt, «sublimiert» werden kann.

Wer weder philosophisch noch religiös noch temperamentmäßig auf dem Boden des wissenschaftlichen Materialismus steht, für den bedeutet das Bewußtwerden unbewußter Inhalte ein in jeder Hinsicht bedenkliches Problem. Glücklicherweise schützt uns eine instinktive Scheu vor einem allzuweitgehenden Bewußtwerden, so daß man sich öfters mit einem mäßigen Bewußtseinszuwachs begnügen kann. Das ist namentlich der Fall bei einfachen, unkomplizierten Neurosen, d. h. bei ebensolchen Menschen (die Neurose ist nie komplizierter als der

Mensch, der sie hat). Verfeinerte Naturen dagegen leiden meistens an einer die instinktive Scheu überragenden Leidenschaft der Bewußtheit. Sie wollen sehen, wissen und verstehen. Die Antwort der FREUDSchen Deutungskunst ist solcher Natur ungenügend. Die besonders dem katholischen Priester anvertrauten Gnadenmittel der Kirche können in diesem Falle der Auffassungsbildung eher hilfreich beistehen, denn ihre Form und Bedeutung ist, seit Anbeginn, der Natur der unbewußten Inhalte angepaßt. Deshalb *hört* der Priester die Beichte nicht nur, sondern er *fragt* auch, er ist sogar gehalten zu fragen, und zwar kann er nach Dingen fragen, die sonst zur Domäne des Arztes gehören. In Anbetracht der dem Priester zur Verfügung stehenden Gnadenmittel kann sein Eingriff nicht als Kompetenzüberschreitung betrachtet werden, denn er ist befähigt, den Sturm, den er hervorruft, auch wieder zu besänftigen.

Für den protestantischen Geistlichen liegt das Problem nicht so einfach, denn ihm steht außer gemeinsamem Gebet und der heiligen Kommunion keine rituelle Zeremonie (Exerzitien, Rosenkranz, Wallfahrten usw.) mit ihrem ausdruckermöglichenden Symbolismus zur Verfügung, weshalb er gezwungen ist, mehr auf das Moralische abzustellen, wobei die dem Unbewußten entstammenden Triebkräfte Gefahr laufen, einer neuen Verdrängung zu verfallen. Die heilige Handlung in allen ihren Formen wirkt wie ein Gefäß, welches die Inhalte des Unbewußten aufnehmen kann. Die puritanische Vereinfachung hat den Protestantismus der Mittel beraubt, auf das Unbewußte einzuwirken, jedenfalls hat sie dem Pfarrer die priesterliche (für die Seele so unerläßliche) Mittler-eigenschaft genommen. Dafür hat sie den Einzelnen auf seine eigene Verantwortung gestellt und ihn mit seinem Gott allein gelassen. Hierin liegt Vorteil und Gefahr des Protestantismus. Hieraus entspringt seine innere Unruhe, welche im Laufe weniger Jahrhunderte schon mehr als 400 protestantische Denominationen erzeugt hat, unzweifelhaft ein Symptom des individualistischen Übergewichtes.

Zweifellos ist die psychoanalytische Bloßlegung des Unbewußten von großer Wirkung und ebenso unzweifelhaft ist die gewaltige Wirkung der katholischen Beichte, besonders wenn sie nicht bloße Abhörung, sondern auch aktiver Eingriff ist. Angesichts dieser Tatsache ist es eigentlich zu verwundern, daß die protestantischen Kirchen nicht schon früher versucht haben, die Institution der Beichte, als den Inbegriff seel-

sorgerlicher Bindung zwischen dem Hirten und der Herde, wieder zu erlangen. Für den Protestanten gibt es aber richtigerweise keinen Rückschritt zu dieser urkatholischen Form, die dem Wesen des Protestantismus in schärfstem Kontrast gegenübergestellt ist. Begreiflicherweise sucht der protestantische Geistliche, der in der Seelsorge mit Recht seinen eigentlichen Daseinszweck erblickt, nach einem neuen Wege, der zu den Seelen seiner Gemeinde und nicht bloß zu den Ohren führen soll. Die analytische Psychologie scheint ihm dazu den Schlüssel zu geben, denn der Sinn und Zweck der Seelsorge ist nicht erfüllt mit der allsonntäglichen Predigt, die zwar bis zu den Ohren gelangt, aber selten das Herz erreicht, und noch weniger die Seele, welche das allerverborgenste Ding im Menschen ist. Die Seelsorge kann nur ausgeübt werden in der Stille eines Zwiegespräches, getragen von der wohltuenden Atmosphäre rückhaltlosen Vertrauens. In der Seelsorge muß Seele auf Seele wirken und darum müssen viele Türen aufgeschlossen werden, die den Zugang zum Innersten verwehren. Die Psychoanalyse hat die Mittel, sonst verschlossene Türen zu öffnen.

Es ist aber, wenn diese Türen geöffnet werden, oft ähnlich wie bei einer chirurgischen Operation, wo der Arzt, der das Messer ansetzt, auf alles Mögliche gefaßt sein muß, was sich erst herausstellt, wenn der Schnitt geschehen ist. So kann auch die Psychoanalyse unter Umständen unvorhergesehene, recht unliebsame Dinge entdecken, wie z. B. latente Psychosen und dergleichen. Obschon solche Dinge oft mit der Zeit ganz von selbst an die Oberfläche kommen, so fällt der Vorwurf doch auf den, durch dessen Eingriff die Störung vorzeitig ausgelöst wurde. Einzig gründliche psychiatrische Spezialkenntnisse schützen den Arzt vor solchen Mißgriffen. Ein analysierender Laie sollte daher immer mit einem Arzte kollaborieren.

Glücklicherweise sind die eben erwähnten bösen Zufälle relative Seltenheiten. Aber das, was die Psychoanalyse zutage fördert, ist an sich schon keine geringe Schwierigkeit. *Ja, sie stellt den Patienten vor sein Lebensproblem und damit vor gewisse letzte ernste Fragen*, denen er bis dahin ausgewichen ist. Da des Menschen wirkliche Natur keineswegs harmlos ist, so pflegen sich diejenigen Tatsachen zu präsentieren, welche zur Genüge erklären, warum der Patient ihnen ausgewichen ist: er fühlte instinktiv, daß er keine befriedigende Antwort auf diese Fragen wußte. Demgemäß erwartet er sie vom Analytiker. Der Arzt kann

nun manche kitzlige Frage ruhig und heilsamerweise offen lassen, da kein vernünftiger Patient von ihm mehr als *ärztliche* Hilfe erwartet. Vom *Geistlichen* wird mehr erwartet, nämlich *religiöse Lösung*.

Wie schon gesagt, verfügt die katholische Kirche über Mittel und Wege, welche seit Alters dazu gedient haben, auch die niederen Triebkräfte der Seele in Symbole zu fassen und damit der Hierarchie des Geistes einzuordnen. Der protestantische Geistliche entbehrt dieser Mittel, und daher steht er oft ratlos gewissen Tatsachen der menschlichen Natur gegenüber, die sich keiner Ermahnung, keiner Einsicht, keinem guten Willen und keiner heroischen Selbstkasteiung fügen wollen. Im Protestantismus stehen sich Gut und Böse schroff und unversöhnlich gegenüber. Es gibt keine sichtbare Vergebung. Der Mensch bleibt mit seiner Sünde allein. Und Gott vergibt bekanntlich nur Sünden, die man selber überwunden hat. Dies ist für die protestantische Seelsorge eine bedeutende psychologische Schwierigkeit, daß sie über keine Formen verfügt, in welchen die niederen seelischen Lebenstriebtriebe aufgefangen werden können. Es ist aber gerade das durch die Psychoanalyse aufgeworfene Problem des unbewußten Gegensatzes, welches gelöst werden sollte. Der Arzt kann das Problem auf der Basis des wissenschaftlichen Materialismus mit ärztlicher Diskretion behandeln, d. h. die Ethik seines Patienten kann er als etwas betrachten, das jenseits der ärztlichen Kompetenz liegt. Er kann sich ruhig hinter den berühmten Satz zurückziehen: «Da müssen Sie eben selber sehen, wie Sie durchkommen.» Der protestantische Seelsorger kann aber meines Erachtens seine Hände nicht in Unschuld waschen, sondern müßte eigentlich die Seele des sich ihm anvertrauenden Menschen auf ihrem dunklen Gange begleiten. Dabei nützt ihm ein reduktiver (psychoanalytischer) Standpunkt wenig, denn Entwicklung ist Aufbau und nicht Zerlegung; auch wird in schweren Fällen guter Rat und moralische Ermahnung wenig oder nichts helfen, denn ihre Befolgung würde geradezu jene Dunkelheiten verhindern, welche der Geburt des Lichtes vorangehen müssen. (Ein Satz der östlichen Weisheit sagt: Es ist besser Gutes zu tun als Übles zu vermeiden. Jener daher, der weise ist, spielt die Rolle des Bettlers, des Königs oder des Verbrechers, der Götter eingedenk.)

Die katholische Seelsorge kann die Elemente der seelischen Analyse leichter verwenden, als die protestantische. Letzterer ist die schwerere Aufgabe gestellt. Nicht nur ist ersterer die historisch festgelegte Form

der Beichte, der Buße und der Absolution als fertige seelsorgerische Technik gegeben, sondern sie verfügt erst noch über eine reiche und anschauliche rituelle Symbolik, welche die Ansprüche und auch die dunklen Triebe des einfacheren Gemütes völlig befriedigt. Die protestantische Seelsorge dagegen bedarf der psychologischen Technik insofern in höherem Maße, als ihr alle wesentlichen rituellen Formen fehlen. Deshalb halte ich das psychologische Interesse des protestantischen Geistlichen für etwas durchaus Legitimes und sogar Notwendiges. Der mögliche Übergriff ins medizinische Gebiet wird reichlich aufgewogen durch den ärztlichen Übergriff ins Weltanschauungsgebiet, zu dem sich der Arzt naiverweise berechtigt glaubt (siehe Erklärung religiöser Prozesse als Sexualsymptomatologie oder als infantile Wunschphantasie). Unzweifelhaft stoßen Arzt und Geistlicher in der analytischen Psychologie aufeinander. Dieser Zusammenprall sollte zur Zusammenarbeit und nicht zur Feindschaft führen.

Infolge der Abwesenheit ritueller Formen wird die protestantische Seelsorge (im Gegensatz zur katholischen) zu einer *persönlichen Auseinandersetzung*, welche das fundamentale Problem der Übertragung nicht auf katholische Weise ins Unpersönliche übersetzen kann, sondern mit Überzeugung als *persönliches Erlebnis* behandeln muß. Jede etwas tiefere Berührung des Unbewußten führt zum Übertragungsphänomen. Wo daher der Geistliche überhaupt in Hintergründe eindringt, wird er Übertragung provozieren (bei Männern sowohl wie bei Frauen). Diese trifft den protestantischen Seelsorger persönlich, und er verfügt über keine Form, die er für seine Person substituieren könnte (oder sogar müßte, wie der katholische Priester). Er wird dadurch in persönlichste Anteilnahme verwickelt um des Seelenheils des Patienten willen, fast noch mehr so als der Arzt, dem das spezielle Seelenheil des Patienten nicht notwendigerweise am Herzen liegt. Auf alle Fälle verfügt er über gute Ausreden, auf die der Seelsorger aus höheren Gründen ängstlich verzichten muß. Letzterer steht daher in der Gefahr, muß sogar in der Gefahr stehen, in schwere seelische Konflikte verwickelt zu werden, was für die bürgerliche Seelenruhe, milde ausgedrückt, unbekömmlich ist. Diese Gefahr ist *nicht* unbeträchtlich, sie hat aber das geistliche Verdienst, daß sie den ernststen Seelsorger zurück ins wirkliche Leben versetzt und damit zugleich in die Nöte der ersten Kirche (vgl. die Gerüchte, gegen die sich Paulus zu verteidigen hatte).

Der Geistliche muß sich hier klar werden, inwiefern ihn seine öffentliche, besoldete Stellung und die Rücksicht auf seine Familie von der gefährvollen Mission der Seelsorge abhalten. Ich werde es dem Geistlichen nicht verdenken, wenn er den Rat TERTULLIANS an seine Katechumenen, die Arena absichtlich aufzusuchen, nicht befolgt. Denn wirkliche Seelsorge auf der Basis der modernen Psychologie kann den Geistlichen dem Martyrium der öffentlichen Mißdeutung aussetzen. Öffentliche Stellung und Sorge für die Familie – zwar weltliche Rücksichten – raten zur klugen Zurückhaltung (die Kinder der Welt sind bekanntlich klüger als die Kinder des Lichtes), aber die Augen der Seele sind trotzdem sehnsüchtig auf die gerichtet, welche sich, unbekümmert um ihre weltliche Wohlfahrt, für das Bessere in die Wagschale werfen können. Mit kindlichem Enthusiasmus ist allerdings nichts gewonnen, sondern nur mit einem Wagnis, das einerseits den Boden der Wirklichkeit und der Möglichkeit nie verläßt, und andererseits vor keinem Leiden zurückschreckt, kann etwas Größeres geleistet werden.

So ist es die mangelhafte rituelle Ausrüstung des protestantischen Seelsorgers, die ihn einerseits von der näheren Berührung des Lebens abhält, ihn aber andererseits zu einem größeren Wagnis zwingt, weil es ihn direkt in die Feuerlinie versetzt. Ich hoffe, daß es dazu dem Protestanten nicht an Mut gebricht.

Jeder einsichtige Psychotherapeut wird es begrüßen, wenn seine Bemühung durch die Tätigkeit des Seelsorgers unterstützt und ergänzt wird. Allerdings wird die Problematik der menschlichen Seele, der sich Geistlicher und Arzt von entgegengesetzten Seiten nähern, keine geringen Schwierigkeiten verursachen, nicht zum mindesten wegen der Verschiedenheit der Standpunkte. Aber man darf gerade aus diesem Zusammenstoß fruchtbarste Anregungen für beide Seiten erhoffen.

Galop 2.3.2.77

DAS WANDLUNGSSYMBOL IN DER MESSE*

* [Zwei Vorlesungen, gehalten an der Eranos-Tagung 1941.
Zuerst erschienen im Eranos-Jahrbuch 1940/41; dann in revidierter und erweiterter
Form in: *Von den Wurzeln des Bewußtseins*. 1954. Ges. Werke, Bd. 11 (1963)]

EINLEITUNG¹

DIE Messe ist ein noch lebendiges Mysterium, dessen Anfänge bis in die christliche Frühzeit zurückreichen. Es ist überflüssig zu betonen, daß sie ihre Lebendigkeit unter anderem einer unzweifelhaften psychologischen Wirksamkeit verdankt, und es ist darum angezeigt, daß die Psychologie sich mit ihr beschäftige. Daß sie dieses nur vom phänomenologischen Standpunkt aus tun kann, dürfte ohne weiteres einleuchten. Die Glaubensrealitäten stehen jenseits des psychologischen Bereiches.

Meine Darstellung zerfällt in vier Teile: In der Einleitung finden sich Hinweise auf gewisse neutestamentliche Quellen zur Messe, sodann einige rekapitulierende Bemerkungen über die Struktur und Bedeutung der letzteren. Im zweiten Kapitel gebe ich eine kurze Darstellung über den Verlauf des rituellen Geschehens. Im dritten Kapitel führe ich eine antik-heidnische Parallele zur christlichen Opfer- und Wandlungssymbolik an, nämlich die Zosimos-Visionen. Im vierten Kapitel endlich versuche ich eine psychologische Erörterung des Opfers und der Wandlung.

Die älteste Form des Einsetzungsberichtes findet sich 1. Kor. 11, 23 ff. Sie lautet:

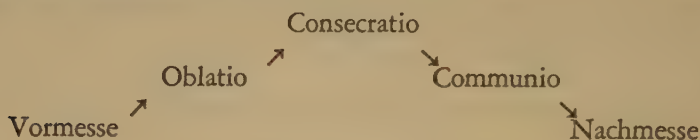
1. Die nachfolgende Darstellung und Untersuchung des Hauptsymbols der Messe bildete ursprünglich den Gegenstand von zwei Vorlesungen im Psychologischen Club in Zürich. Sie waren gedacht als kommentierende Ergänzungen zu zwei in der gleichen Gesellschaft gehaltenen Vorträgen von Herrn Dr. GALLUS JUD, Lic. Theol., katholischem Seelsorger in Zürich, welcher sowohl die geschichtliche Entwicklung wie die liturgische Struktur und Allegorik der Messe behandelte. Ich bin ihm für die Durchsicht und Korrektur der Kapitel I und II zu besonderem Dank verpflichtet.

Ἐγὼ γὰρ παρέλαβον ἀπὸ τοῦ κυρίου, ὃ καὶ παρέδωκα ὑμῖν, ὅτι ὁ κύριος Ἰησοῦς ἐν τῇ νυκτὶ ἣ παρεδόδοτο ἔλαβεν ἄρτον καὶ εὐχαριστήσας ἔκλασεν καὶ εἶπεν· τοῦτό μου ἐστὶν τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν· τοῦτο ποιεῖτε εἰς τὴν ἐμὴν ἀνάμνησιν, ὡσαύτως καὶ τὸ ποτήριον μετὰ τὸ δεῖπνῆσαι λέγων· τοῦτο τὸ ποτήριον ἡ καινὴ διαθήκη ἐστὶν ἐν τῷ ἐμῷ αἵματι·

«Denn ich habe vom Herrn her überkommen, was ich auch euch überliefert habe, wie der Herr Jesus in der Nacht, da er verraten ward, Brot nahm, dank sagte und brach es, und sprach: das ist mein Leib für euch; das thut zu meinem Gedächtnis. Ebenso auch den Becher nach dem Essen, und sprach: dieser Becher ist der neue Bund in meinem Blut. Das thut, so oft ihr trinket, zu meinem Gedächtnis. So oft ihr demnach dieses Brot esset und den Becher trinket, verkündet ihr den Tod des Herrn, bis er kommt 2.»

Ähnliche Berichte finden sich in Matthäus, Markus und Lukas. Bei Johannes ist an entsprechender Stelle zwar ein «Mahl» (δεῖπνον, coena) erwähnt, das aber mit der Fußwaschung verknüpft ist. Bei diesem Mahl 3 spricht Christus allerdings die für den Sinngehalt der Messe charakteristischen Worte: «Ich bin der wahrhafte Weinstock.» «Bleibet in mir, so ich in euch.» «Ich bin der Weinstock, ihr seid die Ranken 4.» Die Übereinstimmung der liturgischen Einsetzungsberichte weist auf eine außerbiblische Traditionsquelle hin.

Die Messe ist eine liturgisch reich ausgestattete Eucharistiefeier. Ihre Struktur ist folgende:



Da sich meine Untersuchung wesentlich auf das Symbol der Wandlung beschränkt, so muß ich auf Erläuterungen bezüglich der Messe im Ganzen verzichten.

2. Die folgenden Zitate stammen aus *Das Neue Testament*, übersetzt von CARL VON WEIZSÄCKER. 1888. An anderen Stellen werden auch Luther Bibel und Zürcher Bibel zitiert.

3. Joh. 13, 2.

4. Joh. 15, 1, 4, 5.

Beim Meßopfer vermischen sich zwei an sich verschiedene Vorstellungen, nämlich die von *deipnon* und *thysia*. *Thysia* kommt von *thyein*: opfern, schlachten, aber auch auflodern, aufbrausen. Letzteres bezieht sich auf das lodernde Opferfeuer, welches die den Göttern gespendete Gabe verzehrt. Das Speiseopfer wurde ursprünglich zur Ernährung der Götter dargebracht. Der Rauch des verbrannten Opfers trägt die Speise zum himmlischen Göttersitz. Auf späterer Stufe bedeutet die Rauchgestalt der Darbringung die Spiritualität der Nahrung, indem der Geist (*pneuma*) bis in die christliche Zeit, ja bis ins Mittelalter als feinstofflich (rauchartig) gedacht wurde⁵.

Deipnon heißt *Mahlzeit*. Zunächst ist es ein Mahl der Opferteilnehmer, bei dem der Gott als gegenwärtig gedacht ist. Sodann ist es ein «gesegnetes» Mahl, bei welchem «Geweihetes» genossen wird, nämlich ein *sacrificium* (von *sacrificare*: heilig machen, weihen).

Der Doppelsinn von *deipnon* und *thysia* liegt schon in den Einsetzungsworten: τὸ σῶμα τὸ ὑπὲρ ὑμῶν = «der Leib, der für euch (gegeben wurde)». Das kann heißen: der euch zum Essen gegeben wurde, oder – indirekt – der für euch an Gott gegeben wurde. Durch den Gedanken der Mahlzeit nimmt das Wort «Leib» auch allsogleich den Sinn von σὰρξ = Fleisch (als eßbare Substanz) an. Bei Paulus ist σῶμα und σὰρξ sozusagen identisch⁶.

Außer den eigentlichen Einsetzungsberichten kommt für die Messe Hebr. 13, 10 ff. als Quelle in Betracht: «Wir haben einen Altar, von dem die dem Zelte Dienenden nicht essen dürfen. Denn die Leiber der Tiere, deren Blut für Sünde durch den Hohenpriester in das Heiligtum gebracht wird, werden außerhalb des Lagers verbrannt; darum hat auch Jesus, auf daß er das Volk heilige durch sein eigenes Blut, außerhalb des Tores gelitten. Demzufolge lasset uns hinausgehen zu ihm aus dem Lager, seine Schmach tragend. Denn wir haben hier keine bleibende Stadt, sondern nach der zukünftigen trachten wir. *Durch ihn nun lasset uns Gott Lobopfer darbringen allezeit.*»

Als weitere Quelle⁷ für die Messe muß auch Hebr. 7, 17 gelten, wo es heißt: «Du bist *Priester in Ewigkeit* nach der Ordnung Melchisedek.»

5. Dies hat mit der offiziellen kirchlichen Auffassung des Geistes nichts zu tun.

6. KÄSEMANN, *Leib und Leib Christi*. 1933, p. 120.

7. Herr Dr. G. JUD macht mich freundlichst aufmerksam auf die ebenfalls in Betracht kommende Stelle Mal. 1, 10–11: «Quis est in vobis qui claudat ostia et incendat

Die beständige Darbringung des Opfers und das ewige Priestertum sind unerläßliche Bestandteile des Messegedankens. Melchisedek, der nach Hebr. 7, 3 «keinen Vater, keine Mutter, keinen Stammbaum hat, dessen Tage keinen Anfang, dessen Leben kein Ende hat, der dem Sohn Gottes ähnlich gemacht ist», galt als vorchristliche Inkarnation des Logos.

Die Idee des ewigen Priestertums sowohl wie die des «allezeit» dargebrachten Opfers leiten über zum eigentlichen Geheimnis, der Wandlung der Substanzen, als dem dritten Aspekt der Messe. Im Begriffe des deipnon sowohl wie in dem der thysia ist kein Mysterium vorausgesetzt oder enthalten, wenn schon im Brandopfer durch die Verbrennung zu Rauch und Asche eine substantielle Wandlung im Sinne der Spiritualisierung primitiv angedeutet ist. Jedoch spielt dieser Aspekt in der Messe keine praktische Rolle. Er erscheint nur in der mehr nebensächlichen Inzensation als Rauchopfer. Wohl aber tritt das Mysterium deutlich hervor im ewigen Priestertum «ordine Melchisedek» und in dem «durch ihn allezeit dargebrachten Opfer». Das Erscheinen einer überzeitlichen Ordnung im Meßopfer setzt den Wandlungsgedanken im Sinne eines vere, realiter, substantialiter stattfindenden *Wunders* voraus, indem die dargebrachten Gaben sich zunächst in nichts von natürlichen Gegenständen unterscheiden, ja sogar bestimmte Natursubstanzen allbekannter Art, nämlich zu Brot geformtes Weizenmehl und naturreiner Wein sein müssen. Auch ist der Darbringende ein gewöhnlicher Mensch, welcher zwar den «character indelebilis» des Priestertums und damit die Vollmacht zur Darbringung des Opfers besitzt, aber noch zunächst nicht in der Lage ist, das Instrument⁸ des in der Messe stattfindenden göttlichen Selbstopfers zu sein⁹. Auch ist die hinter ihm stehende Gemeinde noch nicht entsühnt, geweiht und selber zur Opfer-

altare meum gratuito? ... et in omni loco sacrificatur et offertur nomini meo oblatio munda.»

8. Der Priester ist nicht der Herr der Darbringung dieser Gaben: «Vielmehr ist das, was die Darbringung derselben hauptsächlich bewirkt, die heiligende Gnade. Denn darin besteht ja ihre Darbringung: in ihrer Heiligung. Derjenige aber, der jedesmal die heilige Handlung vollzieht, ist ihr (der Gnade) Diener; und deshalb sind die Gaben und ihre Darbringung dem Herrn immer angenehm. Wenn der Diener schlecht ist, so ändert das an den Gaben und ihrer Darbringung nichts. Der Priester ist nur der Diener, und selbst dies hat er von der Gnade, nicht aus sich.» JOSEPH KRAMP, *Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie*. 1924, p. 148.

9. D. h. bevor er nicht die vorbereitenden Handlungen der Messe vorgenommen hat.

gabe geworden. Das rituelle Geschehen der Messe erfaßt diese Lage und wandelt sie stufenweise bis zum Höhepunkt – der Consecratio –, wo Christus als Opferer und Geopferter selber durch den Mund des Priesters die entscheidenden Worte spricht. In diesem Augenblick ist Christus gegenwärtig in Zeit und Raum. Aber seine Gegenwart ist nicht ein Wiedererscheinen, und darum ist sinngemäß die Consecratio keine Wiederholung eines historisch-einmaligen Aktes, sondern vielmehr das Sichtbarwerden einer in Ewigkeit bestehenden Tatsache, eine Zerreißung des Vorhanges von zeitlicher und räumlicher Bedingtheit, welcher den menschlichen Geist von der Schau des Ewigen trennt. Dieses Geschehen ist notwendigerweise ein Mysterium, indem es jenseits menschlicher Erfassungs- und Darstellungskraft liegt; das heißt, daß der Ritus der Messe notwendigerweise und in jedem seiner vielen Teile ein *Symbol* ist. «Symbol» aber ist nicht ein für einen bekannten und erfaßbaren Tatbestand willkürlich und absichtlich gesetztes *Zeichen*, sondern ein zugegebenermaßen anthropomorpher, daher beschränkter und nur bedingt gültiger Ausdruck für einen übermenschlichen und darum nur bedingt erfaßbaren Inhalt. Das Symbol ist zwar der bestmögliche Ausdruck, aber er steht unterhalb der Höhe des durch ihn bezeichneten Mysteriums. In diesem Sinne ist die Messe ein *Symbol*. Ich führe die Worte von J. KRAMP, S. J., an: «Das Opfer ist, wie allgemein anerkannt wird, eine *symbolische* Handlung, d. h. die Darbringung der sinnfälligen Gabe an Gott den Herrn hat keinen Selbstzweck, sondern dient einer Idee als Ausdrucksmittel. Und bei der Wahl dieses Ausdrucksmittels kommt ein vielgestaltiger Anthropomorphismus zur Geltung, indem der Mensch Gott gegenübertritt, wie er Menschen gegenübertritt, ja man möchte sagen, so, als ob auch Gott ein Mensch wäre. Man bietet Gott eine Gabe an, wie man sie einem guten Freunde oder einem irdischen Herrscher darreicht¹⁰.»

Insofern also die Messe ein anthropomorphes Symbol für ein jenseits der Erfaßbarkeit stehendes Überweltliches ist, so ist auch die Symbolik der Messe ein legitimer Gegenstand vergleichend-psychologischer und analytischer Erforschung. Was die Erklärung beiträgt, betrifft natürlicherweise und ausschließlich den symbolischen Ausdruck.

10. l. c., p. 17.

DIE EINZELNEN TEILE DES WANDLUNGSRITUS

DER Wandlungsritus beginnt ungefähr mit dem Offertorium, einem Antiphon, vorgetragen während der Darbringung der Opfergaben. Hier begegnen wir der ersten, auf die Wandlung bezüglichen rituellen Handlung¹.

1. DIE OBLATIO PANIS

Die Hostie wird etwas zum Altarkreuz emporgehoben. Der Priester macht das Zeichen des Kreuzes mit der Patena über der Hostie. Durch die Kreuzbezeichnung wird das Brot mit Christus und seinem Kreuzestod in Beziehung gebracht und als «Sacrificium» gekennzeichnet. Es erhält dadurch den Weihecharakter. Die Elevation hat die Bedeutung der «Erhebung» ins Geistige. Sie ist ein vorbereitender Spiritualisierungsakt. JUSTIN macht die interessante Bemerkung, daß die Darstellung der gereinigten Aussätzigen im Tempel ein τύπος τοῦ ἁγίου τῆς εὐχαριστίας, d. h. ein Bild des Eucharistiebrotess sei. Das weist hin auf die (später in der Alchemie eine Rolle spielende) Vorstellung des «corpus imperfectum» oder «leprosum», welches durch das opus vollendet wird. («Quod natura relinquit imperfectum, arte perficitur.»)

1. Bei der nachfolgenden Darstellung habe ich J. BRINKTRINE, *Die heilige Messe*, II. Auflage, 1934, benützt.

2. DIE HERRICHTUNG DES KELCHES

Sie ist feierlicher als die des Brotes, offenbar entsprechend der «geistigen» Natur des Weines, welcher daher auch dem Priester reserviert bleibt². Es wird dabei dem Weine etwas Wasser beigemischt.

Ursprünglich bezieht sich diese Wein-Wassermischung auf die antike Sitte, den Wein nur mit Wasser gemischt zu genießen. Ein Trinker, d. h. ein Alkoholiker hieß daher Akratopotēs: ein Ungemischt-Säufer. Wein heißt im Neugriechischen κρασί = Mischung. Aus der Sitte der monophysitischen Armenier, dem Eucharistiewein kein Wasser beizumischen (damit nämlich die nur göttliche Natur Christi gewahrt bleibe), läßt sich entnehmen, daß dem Wasser eine hyliche (d. h. physische) Bedeutung zukommt, nämlich die der menschlichen Stofflichkeit. Die Mischung im römischen Ritus würde demnach bedeuten, daß der Göttlichkeit auch die Menschlichkeit so untrennbar beigemischt wird³, wie die gegenseitige Durchdringung von Wein und Wasser. ST. CYPRIAN (Bischof von Karthago, † 258) bezieht den *Wein* auf Christus, das *Wasser* aber auf die Gemeinde, gewissermaßen als den Körper Christi. Die Bedeutung des Wassers wird erklärt mit Hinweis auf Apok. 17, 15, wo es heißt: «Aquae, quas vidisti ubi meretrix sedet, populi sunt et gentes linguae.» (Meretrix, die Hure, ist in der Alchemie ein Name der prima materia, des corpus imperfectum, das von Finsternis bedeckt ist, wie der in der Finsternis wandelnde, unbewußte und unerlöste Mensch. Diese Idee hat ihre Vorstufe in dem gnostischen Bild der Physis, die mit brünstigen Armen den Nous in ihre Dunkelheit hinabzieht.) Weil das Wasser zunächst ein corpus imperfectum oder sogar leprosum ist, wird es vor der Mischung gesegnet, d. h. geweiht, damit dem Weine, d. h. dem Geiste, nur ein reiner Körper, respektive Christo nur eine geweihte und reine Gemeinde beigegeben sei. Dieses spezielle Stück des Ritus hat also die Bedeutung der Vorbereitung eines corpus perfectum, d. h. des corpus glorificationis, des Auferstehungsleibes.

Zur Zeit ST. CYPRIANS wurde die Kommunion noch vielfach mit Was-

2. So im römischen Ritus. Im griechischen, unierten Ritus wird in beiderlei Gestalt kommuniziert.

3. Deutung von YVO CARNOTENSIS (Bischof von Chartres, † 1116).

ser gefeiert⁴. Und auch noch der spätere ST. AMBROSIIUS (Bischof von Mailand, † 397) sagt: «In umbra erat aqua de petra quasi sanguis ex Christo⁵.» Die Wasserkommunion hat ihr bedeutsames Vorbild in Joh. 7, 37 ff.: «Wenn einen dürstet, so komme er und trinke; wer an mich glaubt – wie die Schrift gesagt hat: Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leibe fließen. (Das sagte er aber von dem Geiste, welchen die an ihn Glaubenden empfangen sollten; denn noch war der Geist nicht da, weil Jesus noch nicht verherrlicht war) . . .», und ebenso in Joh. 4, 14: «Wer aber trinkt von dem Wasser, das ich ihm geben werde, den wird nimmermehr dürsten in Ewigkeit, sondern das Wasser, das ich ihm geben werde, wird in ihm ein Quell werden von Wasser, das sprudelt zu ewigem Leben.» – Die Stelle, «wie die Schrift gesagt hat: Ströme lebendigen Wassers werden aus seinem Leibe (wörtlich Bauche) fließen», findet sich nicht in der Bibel. Sie muß aus einer Schrift stammen, welche der Verfasser des Johannesevangeliums offenbar als authentisch betrachtet hat, die uns aber unbekannt geblieben ist. Eine gewisse Vorlage dazu kann allerdings Jes. 58, 11 sein: «. . . und der Herr wird dich immerdar führen und deine Seele sättigen in der Dürre und deine Gebeine stärken; und du wirst sein wie ein gewässerter Garten und wie eine *Wasserquelle*, welcher es nimmer an Wasser fehlt.» (Luther-Bibel.) Auch die Ezechielvision 47, 1 darf hier in Betracht kommen: «Und siehe, da floß ein Wasser heraus unter der Schwelle des Tempels . . . Und das Wasser lief an der rechten Seite des Tempels neben dem Altar hin gegen Mittag.» (Luther-Bibel.) Die Kirchenordnung HIPPOLYTS († etwa um 235) bringt den Wasserkelch in Beziehung zum Taufbade, in welchem der innere Mensch gewissermaßen so erneuert wird, wie der Leib⁶. Diese Deutung nähert sich beträchtlich dem bap-

4. ST. CYPRIAN wendet sich in seinem Brief an CAECILIUS gegen diesen häretischen Brauch. In: MIGNE, *Patr. lat.*, T. 4, col. 372 ff.

5. (In der [alttestamentlichen] Präfiguration bedeutete das Wasser vom Fels das Blut aus [der Seitenwunde] Christi.) Der Ausdruck «umbra» bezieht sich auf die Präfiguration im Alten Testament, nach dem Satz: «Umbra in lege, imago in evangelio, veritas in caelestibus.» (Der Schatten [Präfiguration] im Gesetz [AT], das Bild im Evangelium, die Wahrheit im Himmel.) Das Zitat von AMBROSIIUS bezieht sich, wohlverstanden, *nicht* auf die Eucharistie, sondern auf die allgemeine Wassersymbolik des frühen Christentums; ebenso die folgenden Johanneszitate. Auch AUGUSTIN sagt: «Dort war Christus der Fels, für uns ist Christus das, was auf den Altar Gottes gelegt wird.» In: *Tractatus in Joannem*. XLV, cap. 9.

6. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*. 1924, p. 579 f.

tismalen Kratēr des Poimandres⁷ und dem hermetischen, mit Nous gefüllten Gefäße, welches Gott dem Menschen zur Erlangung der εἰς νοῦν sendet⁸. Das Wasser hat hier die Bedeutung von *Pneuma*, d. h. Geist der Prophetie, und ebenso von *Lehre*, die ein Mensch in sich aufgenommen hat und anderen vermittelt⁹. Dasselbe Bild des Geistwassers findet sich auch in den «Oden Salomos»¹⁰:

«Denn ein Bächlein ist entsprungen
und ward ein großer, breiter Strom;

.....

Alle Durstigen auf Erden tranken davon,
und der Durst wurde gestillt und gelöscht,
da vom Höchsten der Trank gegeben ward.
Selig darum die Diener jenes Tranks,
denen sein Wasser anvertraut ward,
denn sie haben erquickt die trockenen Lippen
und den erschlafenen Willen geweckt,
die Seelen, die fast abgeschieden waren, vom Tode erhascht,
und die Glieder, die gefallen waren, gerade aufgerichtet.
Sie haben Kraft gegeben ihrer Schwäche
und Licht ihren Augen;
denn sie alle erkannten sich im Herrn
und wurden erlöst durch das ewige, unsterbliche Wasser¹¹.»

Die Tatsache, daß die Eucharistie auch mit Wasser gefeiert wurde, weist darauf hin, daß jenen frühen Christen das Hauptanliegen die symbolische Mysterienhandlung war und nicht etwa die wörtliche Befolgung des Einsetzungsberichtes. (Es bestanden auch noch andere Varianten, wie z. B. die «Galaktophagie», was in die gleiche Richtung weist.)

7. BERTHELOT, *Collection des Anciens Alchimistes Grecs*. 1887, III, LI, 8.

8. *Corpus Hermeticum*, Lib. IV, 4. In: W. SCOTT, *Hermetica*, I, p. 151.

9. H. STRACK und P. BILLERBECK, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*. 1924, II, p. 492.

10. Eine gnostische Liedersammlung des II. Jahrhunderts. Ode VI. In: HENNECKE, I. c., p. 441.

11. Vgl. dazu ὕδωρ θεῖον, die aqua permanens der frühen Alchemie, sowie den Traktat des KOMARIOS. In: BERTHELOT, I. c., IV, XX.

Eine andere, unmittelbar anschauliche Deutung von Wein und Wasser ist die Beziehung auf Joh. XIX, 34: «Continuo exivit sanguis et aqua.» Eine besondere Hervorhebung verdient die Bemerkung des St. CHRYSOSTOMUS (Bischof von Constantinopel, † 407), daß nämlich Christus im Wein zuerst *sein eigenes Blut getrunken* habe. (Vgl. dazu Paragr. 344 ff. dieses Bandes.)

In diesen Abschnitt der Messe fällt das bedeutsame Gebet:

«Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti, et mirabilius reformasti, da nobis per huius aquae et vini mysterium, eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est particeps, Jesus Christus.»

«O Gott, der du die Würde der menschlichen Natur wunderbar erschaffen und noch wunderbarer wiederhergestellt hast: verleihe uns durch das Geheimnis dieses Wassers und Weines, an der Gottheit desjenigen teilzunehmen, der sich gewürdigt hat, unserer Menschheit teilhaftig zu werden, Jesus Christus.»

3. DIE ERHEBUNG DES KELCHES BEIM OPFER

Die Elevation als ein Schwebezustand bereitet die Spiritualisierung (Volatilisierung) des Weines vor¹². Darauf, nämlich auf die Vergeistigung, weist auch die damit verbundene Anrufung des Heiligen Geistes hin im «Veni sanctificator», deutlicher noch im mozarabischen¹³ Ritus, wo es heißt: «Veni spiritus sanctificator». Diese Anrufung dient offenbar der Erfüllung des Weines mit heiligem Geiste, denn letzterer *zeugt, erfüllt und wandelt*. (Obumbratio Mariae, Pfingsten.) Nach der Elevation wurde früher der Kelch auf der rechten Seite der Hostie niedergesetzt, in Entsprechung des aus der rechten Seite Christi fließenden Blutes und Wassers.

12. Dies ist *meine* Auffassung und nicht etwa die kirchliche Deutung, welche in dieser Handlung nur die Hingabe sieht.

13. Vom arabischen *musta'rib* = arabisiert. Es handelt sich um den westgotisch-spanischen Ritus.

4. DIE INZENSATION DER OPFERGABE UND DES ALTARS

Der Priester macht mit dem Thuribulum (Weihrauchfaß) ein dreimaliges *Kreuzzeichen* über der Opfergabe und beschreibt dreimal einen *Kreis*, zweimal von rechts nach links (also gegen den Uhrzeiger, linksläufig, was psychologisch einer circumambulatio nach unten, d. h. einer Bewegung zum Unbewußten hin, entspricht) und einmal von links nach rechts (also im Sinne des Uhrzeigers, psychologisch in Richtung des Bewußtseins)¹⁴. Damit verbunden ist eine komplizierte Beräucherung des Altars¹⁵.

Die Inzensation hat die Bedeutung eines Rauchopfers, also eines Überbleibels der ursprünglichen thysia. Daneben aber bedeutet sie auch eine Wandlung der Opfergabe und des Altars in der Richtung der Vergeistigung aller dem Ritus dienenden physischen Körper. Schließlich bedeutet sie einen Apotropaeismus gegen allenfalls anwesende dämonische Mächte, indem der Luftraum gleichsam mit dem *Wohlgeruch* des Pneuma erfüllt und dadurch zum Aufenthalt böser Geister ungeeignet wird. Der Rauch deutet auf den sublimierten Körper, das corpus volatile s. spirituale hin, den rauchartigen «subtle body». Indem der Rauch aufwärts steigt als «spirituelle» Substanz, bewirkt und stellt er den Aufstieg des Gebetes dar, daher die Oratio: «Dirigatur, Domine, oratio mea, sicut incensum in conspectu tuo...¹⁶.»

Mit der Inzensation sind die vorbereitenden, spiritualisierenden Handlungen abgeschlossen. Die Gaben sind geweiht und zur eigentlichen Wandlung vorbereitet. Durch das «Accendat in nobis Dominus ignem sui amoris» und durch das «Lavabo inter innocentes»¹⁷ sind auch Priester und Gemeinde gereinigt und vorbereitet, in die mystische Einheit des späteren Opferaktes einzugehen.

14. Im Buddhismus wird peinlich auf die Rechtsläufigkeit der circumambulatio geachtet.

15. Die Inzensation wird nur beim feierlichen Hochamt vorgenommen.

16. (Herr, laß mein Gebet wie Weihrauch vor dein Antlitz dringen...)

17. (Der Herr entzünde in uns die Glut seiner Liebe.)

(In Unschuld will ich [meine Hände] waschen.)

5. DIE EPIKLESE

Das «*Suscipe, sancta Trinitas*», wie das «*Orate fratres*», das «*Sanctus*» und das «*Te igitur*» der Stillmesse, sind propitiierende Gebete, welche die Annahme der Darbringung sichern wollen. Daher heißt die Präfation nach der Secret im mozarabischen Ritus «*Illatio*» (gleichbedeutend mit der griechischen ἀναφορά), in der alten gallikanischen Liturgie «*Immolatio*» (mit der Bedeutung von oblatio), was sich auf die Vorlegung der Gaben bezieht. Der Satz nach dem «*Sanctus*»: «*Benedictus qui venit in nomine Domini*», weist bereits auf die erwartete und vorbereitete Erscheinung des Herrn hin, indem nach uralter Voraussetzung Nennung «*Berufung*» bedeutet: der Name hat noch setzende Kraft. Nach dem Kanon (Stillmesse) folgt die «*Commemoratio pro vivis*» mit den weiteren Gebeten «*Hanc igitur*» und «*Quam oblationem*». In der mozarabischen Messe findet sich hier die «*Epiklese*» (Anrufung): «*Adesto, adesto Jesu, bone Pontifex, in medio nostri: sicut fuisti in medio discipulorum tuorum.*» Auch diese Nennung hat die ursprüngliche Bedeutung einer «*Berufung*». Sie stellt eine Steigerung des «*Benedictus qui venit*» dar und kann deshalb und wurde auch bisweilen als das *Erscheinen des Herrn*, d. h. als der entscheidende Höhepunkt der Messehandlung angesehen.

6. DIE CONSECRATIO

Die Consecratio bedeutet in der römischen Messe den Höhepunkt, nämlich die Transsubstantiation oder Wandlung der Substanzen von Brot und Wein in Leib und Blut des Herrn. Die Konsekrationsformel lautet ¹⁸:

Die Konsekration des Brotes:

«*Qui pridie quam pateretur, accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas, et elevatis oculis in caelum ad te Deum, Patrem suum omni-*

18. Die Worte sollten, nach kirchlichem Gebrauch, ihrer Heiligkeit wegen in keine profane Sprache übersetzt werden. Obschon selbst Meßbücher gegen diese *weise* Verordnung sündigen, möchte ich es doch beim lateinischen Text ohne Übersetzung bewenden lassen.

potentem, tibi gratias agens, benedixit, fregit, deditque discipulis suis, dicens: Accipite, et manducate ex hoc omnes. *Hoc est enim Corpus meum.*»

Die Konsekration des Kelches:

«Simili modo postquam cenatum est, accipiens et hunc praeclarum Calicem in sanctas ac venerabiles manus suas: item tibi gratias agens, benedixit, deditque discipulis suis, dicens: Accipite, et bibite ex hoc omnes. *Hic est enim Calix Sanguinis mei, novi et aeterni testamenti: mysterium fidei: qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum.* Haec quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis.»

Da Priester und Gemeinde, sowohl wie die Gaben und der Altar, durch Gebete und Riten von der Vormesse bis zum Kanon purifiziert, geweiht, erhöht, spiritualisiert und daher als mystische Einheit auf die Epiphanie des Herrn zubereitet sind, so bedeutet das Aussprechen der Konsekrationsworte in der Ichform das Sprechen Christi selber, also mithin seine lebendige Gegenwart im Corpus mysticum des Opfers von Priester, Gemeinde, Brot, Wein und Weihrauch, welche eine mystische Einheit darstellen. In diesem Augenblick tritt die Ewigkeit des einzigen Gottesopfers zutage, d. h. sie wird erlebbar an bestimmtem Ort und zu bestimmter Zeit, wie wenn ein Fenster aufgetan oder eine Türe geöffnet worden wäre nach dem Unräumlichen und Unzeitlichen. In diesem Sinne wohl sind die Worte des St. CHRYSOSTOMUS zu verstehen: «Et vox haec semel prolata, in ecclesiis ad unamquamque mensam ab illo ad hodiernum usque tempus et usque ad adventum eius sacrificium perfectum efficit¹⁹.» Es ist klar, daß nur das Erscheinen des Herrn in seinem Wort und vermöge desselben das «corpus imperfectum» des Opfers «perfectum efficit», nicht aber das vorbereitende Handeln des Priesters. Wäre dieses die «causa efficiens», so würde sich der Ritus in nichts von gewöhnlicher Magie unterscheiden. Der Priester ist nur «causa ministerialis» der Wandlung. Das tatsächlich Bewirkende ist die lebendige Gegenwart Christi, die sua sponte stattfindet, aus freiem Gnadenentschluß der Gottheit.

19. (Dieses einmal ausgesprochene Wort macht an jedem Altare von jenem bis zum heutigen Tag und bis zu Seiner Wiederkunft das Opfer vollkommen.)

Dementsprechend sagt JOANNES DAMASCENUS († 754), daß die Worte konsekrative Kraft hätten, von was für einem Priester sie auch ausgesprochen würden, und wie wenn sie von Christus gegenwärtig geäußert würden²⁰. Und DUNS SCOTUS († 1308) bemerkt, daß Christus mit der Einsetzung des Abendmahls auch den Willensakt gesetzt habe, in jeder Messe *sich als Opfer durch den Priester hinzugeben*²¹. Damit ist unmißverständlich ausgedrückt, daß der Opferakt nicht vom Priester, sondern von Christus selber vollzogen wird. Das Agens der Wandlung ist also ausschließlich der göttliche Wille in Christo. Das Tridentinum stellte fest, daß im Meßopfer «idem ille Christus continetur et incruente immolatur»²², obschon dies *keine Wiederholung* des historischen Opfers, sondern eine unblutige Erneuerung desselben ist. Indem nun die Einsetzungsworte die Kraft haben, das Opfer zu vollziehen, weil sie die Äußerung des göttlichen Willens sind, so liegt es nahe, sie metaphorisch als das *Opfermesser oder -schwert* zu bezeichnen, welches, von göttlichem Willen geführt, die *thysia* vollzieht. Dieser Vergleich ist von LEONHARD LESSIUS S. J. († 1623) gemacht worden und hat sich seither als geläufige Metapher in der kirchlichen Sprache eingebürgert. Sie lehnt sich an Hebr. 4, 12 an: «Das Wort Gottes ist lebendig und kräftig und schärfer denn kein zweischneidig Schwert», und ebenso, vielleicht noch mehr, an Off. I, 16: «und aus seinem Munde ging ein scharfes, zweischneidiges Schwert» (Luther-Bibel). Schon im 16. Jahrhundert kam die *Maktationstheorie* auf. So sagt der Begründer derselben, CUESTA, Bischof von Leon († 1560), daß Christus vom Priester *geschlachtet* werde. Die Schwertmetapher lag daher nahe²³. In anschaulicher Weise schildert

20. Der genaue Text lautet: «... haec verba virtutem consecrativam sunt consecrata a quocumque sacerdote dicantur, ac si Christus ea praesentialiter proferret.» In: BRINKTRINE, *Die heilige Messe*. 1934, p. 192.

21. H. KLUG in: *Theologie und Glaube*. 1926, XVIII, p. 335 f. Zit. in: BRINKTRINE, l. c.

22. (... dieser selbe Christus enthalten ist und unblutig geopfert wird.) Sessio XXII. H. DENZINGER, *Enchiridion*. 1921, p. 312.

23. «Missa est sacrificium hac ratione quia Christus aliquo modo moritur et a sacerdote mactatur.» (Die Messe ist aus dem Grunde ein Opferakt, weil Christus in gewisser Hinsicht darin stirbt und vom Priester geschlachtet wird.) Vgl. A. HAUCK, *Realenzyklopädie*. XII, p. 693. Die Frage der mactatio wurde schon von KABASILAS VON THESSALONIKE aufgeworfen. MIGNE, *Patr. gr.*, T. 150, col. 363 ff. Das Schwert als Opferinstrument tritt uns auch in den Zosimos-Visionen entgegen. Siehe unten, Paragr. 344 ff.

NICOLAUS KABASILAS (Erzbischof von Thessalonike, † 1363) den entsprechenden Ritus der griechisch-orthodoxen Kirche:

«Der Priester schneidet vom Leibe ein Stück Brot ab, dabei der Text: ‚Wie ein Lamm ist er zur Schlachtbank geführt worden.‘ – Beim Hinglegen auf den Tisch: ‚Geopfert wird das Lamm Gottes.‘ Dann wird ein Kreuzzeichen in das Brot gedrückt und mit einer kleinen Lanze in die Seite desselben gestochen. Dabei der Text: ‚Und einer von den Soldaten durchstieß mit einer Lanze seine Seite, dabei floß Wasser und Blut heraus.‘ – Dabei findet die Commixtio von Wein und Wasser statt. Der Kelch wird neben das Brot gestellt.» *Das δῶρον (Gabe) stellt auch den Geber dar, d. h. Christus ist der Opferer und das Geopferte.*

KRAMP sagt: «Als Symbol des Todes Christi wurde bald die fractio, bald die elevatio vor dem Pater noster, bald das Kreuzzeichen am Schluß des ‚Supplices‘, bald die Konsekration genommen, aber niemand hat daran gedacht, eine solche ‚mystische Schlachtung‘ Christi... als das Wesen der Messe... anzusehen. Deshalb wird man sich nicht wundern, wenn und daß in der Meßliturgie von einer ‚Schlachtung‘ Christi keine Andeutung zu finden ist²⁴.»

7. DIE GROSSE ELEVATION

Die konsekrierten Substanzen werden erhoben und der Gemeinde gezeigt. Insbesondere bedeutet die konsekrierte Hostie eine visio beatifica des Himmels in Erfüllung von Ps. XXVI, 8: «Tibi dixit cor meum, exquisivit te facies mea: faciem tuam Domine requiram.» In der Hostie ist der Gottmensch gegenwärtig geworden.

8. DIE POSTCONSECRATIO

Hier findet sich das bedeutsame Gebet «Unde et memores», das hier wörtlich folgt (zusammen mit «Supra quae» und «Supplices»):

24. In: *Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie*. 1924, p. 56.

« Unde et memores, Domine, nos servi tui, sed et plebs tua sancta, eiusdem Christi Filii tui, Domini nostri, tam *beatae passionis, nec non et ab inferis resurrectionis, sed et in caelos gloriosae ascensionis*: offerimus praeclarae majestati tuae de tuis donis ac datis, hostiam puram, hostiam sanctam, hostiam immaculatam, Panem sanctum vitae aeternae, et Calicem salutis perpetuae. »

« Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris: et accepta habere, sicuti accepta habere dignatus es munera pueri tui iusti Abel, et sacrificium Patriarchae nostri Abrahae: et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech, sanctum sacrificium, immaculatam hostiam. »

« Supplices te rogamus, omnipotens Deus: jube haec perferri *per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum*, in conspectu divinae majestatis tuae: ut, quotquot ex hac altaris participatione sacrosanctum Filii tui Corpus, et Sanguinem sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur. Per eundem Christum, Dominum nostrum ²⁵.

Amen. »

«Daher sind wir denn eingedenk, Herr, wir, deine Diener, aber auch dein heiliges Volk, des heilbringenden Leidens, der Auferstehung von den Toten und der glorreichen Himmelfahrt deines Sohnes, unseres Herrn Jesus Christus, und bringen so deiner erhabenen Majestät von deinen Geschenken und Gaben ein reines Opfer dar, ein heiliges Opfer, ein makellooses Opfer: das heilige Brot des ewigen Lebens und den Kelch des immerwährenden Heiles.»

«Schaue huldvoll darauf nieder mit gnädigem und mildem Angesichte und nimm es wohlgefällig an, wie du einst mit Wohlgefallen aufgenommen hast die Gaben Abels, deines gerechten Dieners, das Opfer unseres Patriarchen Abraham, das heilige Opfer und die makellose Gabe, die dein Hoherpriester Melchisedech dir dargebracht hat.»

«Demütig bitten wir dich, allmächtiger Gott: Dein heiliger Engel möge dieses Opfer zu deinem himmlischen Altar emportragen vor das Angesicht deiner göttlichen Majestät. Laß uns alle, die wir an dem Altare teilhaben und das hochheilige Fleisch und Blut deines Sohnes empfangen, mit allem Gnaden segnen des Himmels erfüllt werden. Durch Christus, unseren Herrn.

Amen.»

25. BRINKTRINE, I. c., p. 200 ff.

Ersteres Gebet zeigt, daß in den gewandelten Substanzen die Idee der Auferstehung und Glorifikation des Herrn angedeutet ist. Das zweite Gebet erinnert an die präfigurierenden Opfer im Alten Testament. Bei Abel handelt es sich um ein Lammopfer. Bei Abraham handelt es sich zunächst um das Sohnesopfer, das aber durch ein Tieropfer ersetzt wird. Bei Melchisedek findet überhaupt kein Opfer statt, sondern eine Bewirtung Abrahams mit Brot und Wein. Diese Reihenfolge ist vermutlich keine zufällige, sondern vielmehr eine Stufenfolge. Abel ist wesentlich *Sohn* und opfert ein *Tier*. Abraham ist wesentlich *Vater* (sogar der «Stammvater») und darum auf höherer Stufe. Er opfert nicht nur ein ausgewähltes Besitztum, sondern schlechthin sein Bestes und Teuerstes, den *einzigsten Sohn*. Melchisedek (König der Gerechtigkeit) ist nach Hebr. 7 König von Salem und «Priester des höchsten Gottes», des El'Elion. PHILO VON BYBLOS erwähnt einen «Ἐλιοῦν ὁ ὑψιστος» als eine kanaanaeische Gottheit²⁶. Dieser Gott kann evidenterweise mit Jahwe nicht identisch sein. Abraham aber anerkennt das Priestertum des Melchisedek²⁷, indem er diesem den ihm zukommenden Zehnten entrichtet²⁸. Melchisedek steht vermöge seines Priestertums über dem Patriarchen. Seine Bewirtung Abrahams hat daher die Bedeutung einer priesterlichen Handlung. Es muß ihr deshalb eine *symbolische* Bedeutung zugesprochen werden, die eben durch Brot und Wein angedeutet ist. Damit rückt das symbolische Opfer an eine noch höhere Stelle als das Sohnesopfer, welches immer noch die Opferung eines *anderen* ist. Die Darbringung Melchisedeks bedeutet eben das Selbstopfer Christi in der Form der Präfiguration.

Im Gebet «Supplices te rogamus» wird die Bitte an Gott gerichtet, er möge «per manus Angeli» das Opfer «in sublime altare» bringen. Diese eigentümliche Bitte stammt aus den apokryphen *Epistolae Apostolorum*, wo sich die Legende findet, nach der Christus, bevor er sich inkarnierte, den Erzengeln gebot, ihn am Altar Gottes während seiner Abwesenheit zu vertreten²⁹. Hier tritt die Idee des ewigen Priestertums hervor, welche Melchisedek und Christum verbindet.

26. EUSEBIUS, Praeparatio evangelica. I, cap. IX/X. In: MIGNE, *Patr. gr.*, T. 21.

27. Sidik ist ein phönizischer Gottesname.

28. SIR LEONARD WOOLLEY hat in seinem Buch, *Abraham, Recent Discoveries and Hebrew Origins*, wo er über die Ausgrabungen in Ur berichtet, den Sachverhalt in sehr interessanter Weise aufgeklärt.

29. KRAMP, I. c., p. 98.

9. SCHLUSS DES KANONS

Der Kelch wird mit der Hostie dreimal bekreuzt, während der Priester spricht: «Per ipsum et cum ipso et in ipso.» Dann macht er zweimal das Kreuz zwischen sich und dem Kelch. Durch die Bekreuzung wird eine Beziehung der Identität zwischen Hostie, Kelch und Priester hergestellt, womit die Einheit des Opfers in allen seinen Bestandteilen wiederum bestätigt wird. Die Vereinigung von Hostie und Kelch bedeutet die Vereinigung von Leib und Blut, d. h. die Beseelung des Körpers (Blut = Seele). Hierauf folgt das Pater noster.

10. EMBOLISMUS UND FRACTIO

(Embolismus bedeutet Einschaltung)

Das hier befindliche Gebet: «Libera nos, quaesumus, Domine, ab omnibus malis, praeteritis, praesentibus et futuris», bedeutet eine erneute Hervorhebung der Bitte im vorangehenden Pater noster: «sed libera nos a malo». Der Zusammenhang mit dem im Opfer stattfindenden Tode Christi ergibt sich durch den Abstieg zur Hölle und der damit verbundenen Brechung der höllischen Macht. Mit dem Tode Christi wird der nachfolgende Ritus der Fractio sinngemäß verbunden. Die Hostie wird dabei über dem Kelch in zwei Teile gebrochen. Von der linken Hälfte wird unten ein kleiner Teil, die particula, abgebrochen für den Ritus der Consignatio und Commixtio. Im byzantinischen Ritus findet eine Vierteilung statt, wobei die vier Teile mit Buchstaben bezeichnet werden, und zwar folgendermaßen:

ΙΣ
ΝΙ ΚΑ
ΧΣ

Das bedeutet: «Jesus Christus siegt».

Diese eigenartige Anordnung stellt offenbar eine *Quaternität* dar, welcher bekanntermaßen seit alters der Ganzheitscharakter zukommt. Diese

Vierheit bezieht sich, wie die Bezeichnung zeigt, auf den glorifizierten Christus, den rex gloriae und Pantokrator.

Noch komplizierter ist die mozarabische Fractio: Die Hostie wird zunächst in zwei Teile gebrochen. Darauf wird der linke Teil in fünf, der rechte in vier Teile geteilt.

Die fünf Bruchstücke
werden bezeichnet als ³⁰:

die vier als:

L. { 1. corporatio (incarnatio)
2. nativitas
3. circumcisio
4. apparitio
5. passio

R. { 1. mors
2. resurrectio
3. gloria
4. regnum

Die fünf Fragmente beziehen sich ausschließlich auf die menschliche Laufbahn des Herrn, die vier aber auf dessen überweltliche Existenz. Die Fünf ist nach alter Auffassung die Zahl des natürlichen («hyllischen») Menschen, der mit ausgestreckten Armen und Beinen zusammen mit dem Kopf ein Pentagramm bildet. Die Vier dagegen entspricht der ewigen Ganzheit. (Wie z. B. auch der gnostische Name «Barbelo», welcher mit «die Vierheit ist Gott» übersetzt wird, dartut.) Dieses Symbol scheint darauf hinzuweisen – was ich hier nur als Anmerkung beifügen möchte –, daß die Ausgespanntheit im Raume, eben die Kreuzstellung, einesteils ein Leiden der Gottheit (am Kreuze), anderenteils eine Beherrschung des Weltraumes bedeutet.

11. DIE CONSIGNATIO

Der Kelch wird mit der Particula bekreuzt, und dann läßt der Priester sie in den Wein fallen.

30. BRINKTRINE, l. c., p. 237.

12. DIE COMMIXTIO

Sie ist die Vermischung von Brot und Wein, wie THEODORUS VON MOPSUESTE († 428) sagt: «...conjungit et applicat eos in unum, quare unicuique manifestetur ea, quamquam duo sunt, tamen unum esse virtualiter^{31.}» In dem dazugehörigen Gebet heißt es: «Haec commixtio et consecratio Corporis et Sanguinis Domini nostri etc.^{32.}» Der Ausdruck «consecratio» weist vielleicht auf eine ursprüngliche Konsekration per contactum hin. Damit wäre allerdings der Widerspruch mit der bereits stattgefundenen Konsekration beider Substanzen nicht aufgeklärt. Man hat darum an den Gebrauch erinnert, das Sakrament von einer Messe zur anderen aufzubewahren, was in der Form geschah, daß die Hostie in Wein eingetaucht und dann in aufgeweichtem (d. h. gemischtem) Zustand aufbewahrt wurde. Übrigens finden Mischungen am Schluß einer ganzen Reihe von Riten statt. Ich erinnere nur an die Wasserweihe oder an den Mischtrank von Milch und Honig, den die Neophyten nach der Kirchenordnung HIPPOLYTS nach der Kommunion erhielten.

Das «Sacramentarium Leonianum» (7. Jahrhundert) deutet die Commixtio als eine Mischung des himmlischen und irdischen Wesens Christi. Sie ist auch, nach späterer Auffassung, ein Symbol der Auferstehung, da sich in ihr das Blut (= Seele) mit dem im Grabe ruhenden Leib des Herrn wieder verbindet. In bedeutungsvoller Umkehrung des ursprünglichen Taufaktes, wo der Körper in das Wasser der Wandlung getaucht wird, wird in der Commixtio der Körper (die Particula) in den Wein, als dem Symbol des Geistes, versenkt, was der Glorifikation des Körpers gleichkommt. Daher stammt wohl die Berechtigung, die Commixtio als Auferstehungssymbol zu betrachten.

31. (... er vermischt und verbindet sie zu einem, wobei es jedermann klar gemacht wird, daß, obschon es zwei sind, es dennoch eigentlich [nur] eines ist.) *Opuscula et Textus*, ed. RÜCKER, 1933, fasc. II. Zit. in: BRINKTRINE, I. c., p. 240.

32. (Diese Mischung und Weihung des Leibes und Blutes unseres Herrn ...)

13. ZUSAMMENFASSUNG

Bei genauer Betrachtung ergibt es sich, daß die Messe bald deutlich, bald nur andeutungsweise im Verlaufe der verschiedenen rituellen Handlungen das Leben und Leiden des Herrn in verdichteter Form darstellt. Dabei überschneiden sich gewisse Phasen oder sind dermaßen zusammengerückt, daß eine bewußte und absichtliche Kondensation wohl kaum denkbar ist. Vielmehr erscheint es, als ob der historische Werdegang der Messe allmählich zu einer Konkretion der Hauptaspekte des Christuslebens geführt hätte. Wir haben zunächst (im «Benedictus qui venit» und im «Supra quae») eine Antizipation und Präfiguration des Kommens Christi. Das Aussprechen der Konsekrationsworte entspricht der Inkarnation des Logos, zugleich aber auch der Passion und dem Opfertode, welch letzterer in der *Fractio* nochmals hervortritt. Im «*Liberamus*» ist die Höllenfahrt angedeutet und in der *Consignatio* und *Commixtio* die Auferstehung.

Insofern die dargebrachte Gabe der Opfernde selber ist, insofern Priester und Gemeinde in der Opfergabe sich selber darbringen, und insofern Christus Opferer und zugleich Geopfertes ist, besteht eine mystische Einheit aller Teile des Opferaktes³³. Die Zusammenfassung der Gabe und der Darbringenden in der einen Gestalt Christi ist schon angedeutet im Gedanken der *Didachē*, daß, wie das Brot aus vielen Weizenkörnern und der Wein aus vielen Trauben hergestellt ist, so das *Corpus mysticum*, die Kirche, aus der Vielzahl der Gläubigen besteht. Überdies umfaßt der mystische Leib Christi auch beide Geschlechter, die durch Wein und Brot dargestellt sind³⁴. So bedeuten die beiden Substanzen – der Wein das Männliche, das Brot das Weibliche – auch die *Androgynie* des mystischen Christus.

33. Diese Einheit ist ein gutes Beispiel für die «*participation mystique*», welche LÉVY-BRUHL für die primitive Psychologie als charakteristisch hervorgehoben hat und die neuerdings von den Ethnologen wieder in kurzsichtiger Weise bestritten wird. Damit soll der Gedanke der Einheit keineswegs etwa als «*primitiv*» dargestellt, sondern vielmehr gezeigt werden, daß die «*participation mystique*» das Symbol überhaupt kennzeichnet. Das Symbol schließt nämlich immer das Unbewußte mit ein, und damit wird auch der Mensch einbegriffen, welche Tatsache sich in der *Numinosität* des Symbols ausdrückt.

34. KRAMP, l. c., p. 55.

Die Messe enthält somit als wesentlichen Kern das Mysterium und Wunder der im menschlichen Bereich stattfindenden *Wandlung Gottes*, seiner Menschwerdung und seiner Rückkehr in sein An-und-für-sich-Sein. Ja, der Mensch selber ist durch seine Hingabe und sein Selbstopfer als dienendes Werkzeug in den geheimnisvollen Vorgang einbezogen. Die Selbstdarbringung Gottes ist ein freiwilliger Liebesakt, das Opfer selber hingegen ein qualvoller, durch Menschen instrumentaliter et ministerialiter herbeigeführter blutiger³⁵ Leidenstod. (Das «incruenta immolatur» bezieht sich nur auf die Sache, nicht aber auf den Symbolismus.) Die Schrecken des Kreuzigungstodes sind unerläßlich als Voraussetzung der Wandlung. Diese ist zunächst eine Verlebendigung der an sich toten Substanzen, sodann auch eine wesentliche Veränderung derselben im Sinne einer Vergeistigung, entsprechend der ursprünglichen Anschauung des pneuma als einer feinstofflichen Substanz. Diese Auffassung drückt sich aus in der konkreten Anteilnahme am Leibe und Blute Christi in der Kommunion.

35. Das Wort «blutig» ist, wie auch der nachfolgende Satz besagt, symbolisch zu verstehen.

DIE PARALLELEN ZUM WANDLUNGS-
MYSTERIUM

1. DAS AZTEKISCHE TEOQUALO

OBSCHON die Messe in der vergleichenden Religionsgeschichte eine an sich einzigartige Erscheinung ist, so wäre ihr Symbolgehalt doch dem Menschen fremd und unverwandt, wenn er nicht in seiner Seele verwurzelt wäre. Ist dem aber so, so müßte man erwarten, ähnliche Symbolzusammenhänge sowohl in der Geistesgeschichte, wie in der zeitgenössischen heidnischen Gedankenwelt auffinden zu können. Wie das Gebet «Supra quae» zeigt, verweist auch der Messetext selber auf die Präfigurationen des Alten Testamentes und damit indirekt auf die alte Opfersymbolik überhaupt. Damit wird es offenbar, daß mit dem Christusopfer und der Communio einer der tiefsten Akkorde der menschlichen Seele angeschlagen ist, nämlich das uralte Menschenopfer und die rituelle Anthropophagie. Auf das reichhaltige ethnologische Material, das sich hierauf bezieht, kann ich in diesem Zusammenhang leider nicht eintreten. Ich begnüge mich mit der Hervorhebung des *Königsoffers*, d. h. der rituellen Tötung des Königs zugunsten der Fruchtbarkeit und des Gedeihens seines Landes und Volkes, oder der entsprechenden Erneuerung und Belebung der Götter durch Menschenopfer, sowie des *Totemmahls*, das häufig den Zweck hat, die Teilnehmer wieder mit dem Ahnenwesen zu vereinigen. Diese Erwähnungen mögen genügen, um anzudeuten, in welche Weite und Tiefe der Seele und ihrer Geschichte sich unser Symbol erstreckt. Man sieht: es handelt sich um urälteste sowohl wie zentralste religiöse Vorstellungen. Hinsichtlich solcher Vorstellungen huldigt man nicht nur in Laien-, sondern auch in wissenschaftlichen Kreisen noch häufig dem Vorurteil, daß derartige Anschauungen und Gebräuche irgendwie einmal «erfunden»

und dann weitergegeben, respektive nachgeahmt worden seien, also mit- hin an den meisten Orten gar nicht vorhanden wären, wenn sie nicht auf die angedeutete Weise dorthin gelangt wären. Es ist aber immer eine etwas mißliche Sache, aus der modernen, respektive der zivilisierten Geistesverfassung heraus auf jenen anderen primitiven Zustand zu schließen. Das primitive Bewußtsein nämlich ist erfahrungsgemäß von dem des heutigen weißen Menschen in sehr wichtigen Hinsichten ver- schieden. So ist das «Erfinden» in den primitiven Sozietäten eine we- sentlich andere Sache als bei uns, wo eine Neuigkeit die andere jagt. Beim Primitiven ändert sich auf die längste Zeit überhaupt nichts als vielleicht etwa die Sprache, ohne daß deshalb eine neue «erfunden» würde. Seine Sprache «lebt» und kann sich deshalb wandeln, was schon für manchen Lexikographen einer primitiven Sprache zur unangeneh- men Entdeckung wurde. Auch der pittoreske amerikanische Slang ist nie «erfunden» worden, sondern er tritt in bisher unerschöpflicher Fruchtbarkeit aus dem dunkeln Mutterschoß der Umgangssprache her- vor. Auf ähnliche Weise wohl auch haben sich die Riten und ihr Sym- bolgehalt aus unerkennbaren Anfängen entwickelt, und zwar nicht bloß an einer Stelle, sondern an vielen zugleich, und auch zu verschiedenen Zeiten. Sie haben sich spontan aus den nie erfundenen, sondern überall vorhandenen Voraussetzungen, die der menschlichen Natur eigentüm- lich sind, herausentwickelt.

So ist es auch weiter nicht verwunderlich, wenn wir in einem Gebiete, das von antiker Kultur gewiß nicht berührt wurde, Riten finden, welche den christlichen Gebräuchen schon sehr nahe kommen. Ich meine ins- besondere den aztekischen Ritus des *Teoquale*, des «Gottessens», der von FRAY BERNARDINO DE SAHAGUN, welcher acht Jahre nach der Er- oberung Mexikos 1529 seine Missionstätigkeit im Lande der Azteken aufnahm, überliefert wurde. Es wurde aus den zerquetschten und zer- mahlenen Samen des Stachelmohns (*Argemone mexicana*) ein Teig ge- macht und daraus der Leib des Gottes Uitzilopochtli geformt. Der Text lautet:

«Und am anderen Morgen
wurde der Leib Uitzilopochtlis geopfert.
Es tötet ihn (der Priester, welcher) Quetzalcouatl (darstellte),
er tötete ihn mit einem Speer mit Feuersteinspitze,
er steckte ihn ihm ins Herz hinein.

Er wurde geopfert in Anwesenheit (des Königs) Motecuhçomas
 und des Hauptpriesters,
 mit dem Uitzilopochtli sprach,
 vor dem er erschien,
 der ihm Aufträge brachte
 und (in Anwesenheit) von vier Führern der jungen
 Mannschaft:
 in Anwesenheit dieser aller
 starb Uitzilopochtli.
 Und nachdem er gestorben war, darauf
 zerstückten sie seinen Leib aus Teig.
 Das Herz gehörte Motecuhçoma (dem König).
 Und die anderen zylindrischen Teile (seines Leibes),
 die gleichsam seine Knochen bildeten,
 wurden unter (die Anwesenden) verteilt:

.....

In jedem Jahre essen sie (den Leib).

.....

Und wenn sie den aus Teig gekneteten Leib des Gottes
 unter sich verteilen,
 (bekommt der einzelne) nur ein sehr kleines Stück.
 Junge Krieger aßen ihn.
 Und dieses ‚ihn essen‘ wird ‚Gottessen‘ genannt.
 Und die ihn gegessen haben, heißen ‚Gotthüter‘¹.»

Die Vorstellung des Gottesleibes, dessen Opferung in Gegenwart des Hauptpriesters, welchem der Gott erscheint und zu dem er spricht, die Durchbohrung mit dem Speer, der Gottestod, die nachfolgende rituelle Zerstückelung und das Essen (die Communio) eines kleinen Stückes des Gottesleibes sind Parallelen, die nicht übersehen werden können und auch dementsprechend den damaligen spanischen Priestern nicht geringes Kopfzerbrechen verursachten.

Um wenigstens dem Christentum vorausgehend, entwickelte sich im *Mithraismus* eine besondere Opfersymbolik und offenbar auch ein entsprechendes Ritual, das uns leider nur durch stumme Monumente bekannt

1. *Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray Bernardino de Sahagun*. Aus dem Aztekischen übersetzt von ED. SELER. Herausgegeben von C. SELER-SACHS. 1927, p. 259 ff.

ist. Es findet sich ein *Transitus* mit Stiertragung, ein *Stieropfer*, aus dem die Fruchtbarkeit des Jahres hervorgeht, eine stereotype Darstellung des Opferaktes, flankiert durch die Dadophoren, von denen der eine die Fackel aufrecht, der andere gesenkt trägt, eine *Mahlzeit*, bei der mit *Kreuzen* bezeichnete Brote auf dem Tisch liegen – man hat auch *Glöckchen* gefunden, die mit den Meßglöckchen wohl in näherer Beziehung stehen. Inhaltlich bedeutet das mithrische Opfer ein *Selbstopfer*, insofern der Stier als Weltstier ursprünglich mit Mithras identisch ist. Daher wohl stammt auch der eigentümlich schmerzliche Ausdruck im Gesichte des Tauroktonos², der sich mit demjenigen des Crucifixus von GUIDO RENI vergleichen läßt. Der mithrische *Transitus* entspricht als Motiv der Kreuztragung, und die Wandlung des Opferstieres der Wiedererstehung des christlichen Gottes in Speise und Trank. Die figürliche Darstellung des Opferaktes, der Tauroktonie, entspricht der Kreuzigung zwischen dem aufsteigenden und dem absteigenden Schächer.

Aus der reichen Auswahl von Parallelen aus den Kultlegenden und Riten der frühsterbenden, beklagten und wiedererstehenden Götter des vorderen Orients mögen die Andeutungen aus dem Mithraskult genügen. Für jeden, der diese Religionen auch nur einigermaßen kennt, besteht kein Zweifel über die tiefgehende Verwandtschaft der symbolischen Typen sowohl wie der Ideen³. Das mit dem Urchristentum und den Anfängen der Kirche zeitgenössische Heidentum war erfüllt sowohl von solchen Vorstellungen, wie auch von philosophischen Spekulationen über dieselben, und vor diesem Hintergrund spielt sich das Denken und Schauen der gnostischen Philosophie ab.

2. DIE VISION DES ZOSIMOS

Ein charakteristischer Vertreter der gnostischen Geistesrichtung ist ZOSIMOS VON PANOPOLIS, ein Naturphilosoph und Alchemist des 3. Jahrhunderts, dessen Werke uns noch, allerdings in schlecht geordnetem Zustande, in dem berühmten alchemistischen *Codex Marcianus* erhalten

2. F. CUMONT, *Textes et Monuments*. 1899, I, p. 182.

3. Vgl. dazu die Zusammenstellung bei J. G. FRAZER, *The Golden Bough*. Part III: *The Dying God*. Zum eucharistischen Fischessen siehe meine Ausführungen in *Aion*. I. Teil, Kap. VIII.

und von M. BERTHELOT in seiner *Collection des Anciens Alchimistes Grecs* 1887 herausgegeben worden sind. ZOSIMOS berichtet an verschiedenen Stellen seiner Traktate⁴ über angeblich mehrere Traumvisionen, die aber inhaltlich wohl alle auf *einen und denselben* Traum zurückgehen⁵. ZOSIMOS ist zweifellos ein heidnischer Gnostiker und, wie aus der berühmten Kraterstelle⁶ hervorgeht, im besonderen ein Anhänger der Poimandressekte, also ein Hermetiker. Obschon die alchemistische Literatur sehr viele Parabeln kennt, so würde ich doch Bedenken tragen, die Traumvision des ZOSIMOS darunter einzureihen. Für jeden Kenner der alchemistischen Sprache sind die Parabeln deutlich als bloße Allegorien allgemein bekannter Vorstellungen zu erkennen. Man merkt es ihnen in der Regel ohne weiteres an, welche Stoffe oder welche Prozeduren künstlich und absichtlich in Figuren und Handlungen theatralisch verkleidet wurden. Bei den Zosimos-Visionen dagegen ist nichts dergleichen der Fall. Man ist sogar zunächst erstaunt ob der alchemistischen Deutung, daß nämlich der Traum mit seiner eindrucksvollen Handlung nichts anderes besagen wolle, als die Art und Weise der Herstellung des «göttlichen Wassers». Eine Parabel bildet weiterhin ein in sich geschlossenes Ganzes, während unsere Vision wie ein echter Traum ein und dasselbe Thema mehrfach variiert und durch Amplifikationen zu größerer Klarheit ergänzt. Soweit man sich über die Natur dieser Visionen überhaupt ein Urteil machen kann, so scheint es mir wahrscheinlich, daß schon im ursprünglichen Text die Inhalte einer imaginierenden Meditation sich um den Kern eines echten Traumes gelegt und mit diesem sich verwoben haben. Daß eine derartige Meditation stattgefunden hat, geht mit Deutlichkeit aus dem Vorhandensein von kommentarweise den Visionen beigegebenen Meditationsstücken hervor. Erfahrungsgemäß verlaufen solche Meditationen oft durchaus bildmäßig, so wie wenn der Traum auf einer bewußtseinsnäheren Stufe fortgeträumt würde. Noch RULAND in seinem *Lexicon Alchemiae* von 1612 definiert die Meditation, die in der Alchemie bekanntlich keine geringe Rolle spielt, als ein «*colloquium internum cum aliquo alio, qui tamen non videtur*»,

4. BERTHELOT, *Alch. Grecs*. III, I, 2, 3; III, V; III, VI.

5. Vgl. das Nähere in meiner Schrift: *Die Visionen des Zosimos*, in: *Von den Wurzeln des Bewußtseins*. Dort findet sich eine deutsche Übersetzung der entsprechenden Zosimostexte.

6. BERTHELOT, l. c., III, Ll. 8. Vgl. oben, Paragr. 313.

nämlich mit Gott, mit sich selber oder dem «*proprio angelo bono*», welch letzterer eine abgemilderte und unanstößige Form des *Paredros* oder *spiritus familiaris* der alten Alchemie ist. Dieser ist oft ein Planetendämon, der durch magische Mittel herbeigezwungen wird. Es ist wohl nicht zu bezweifeln, daß diesen Gebräuchen ursprünglich echte visionäre Erlebnisse zugrunde liegen. Vision ist schließlich nichts anderes als ein in den Wachzustand eingebrochener Traum. Wir wissen durch eine Reihe von Zeugnissen aus verschiedenen Jahrhunderten, daß der Alchemist bei seiner phantastischen Arbeit etwa Visionen von allerlei Art hatte⁷ und sogar gelegentlich von *Wahnsinn*⁸ bedroht war. Die Visionen des ZOSIMOS sind daher als alchemistische Erlebnisse nichts Ungewohntes oder Unbekanntes. Inhaltlich aber gehören sie wohl zu den bedeutsamsten Selbstbekenntnissen, die uns Alchemisten hinterlassen haben.

Ich will hier nur den Text der ersten Vision anführen, die ich a. a. O. ausführlich besprochen habe⁹:

«Und indem ich dies sprach, schlief ich ein, und ich sah einen Opferpriester vor mir stehen oben auf einem Altar, der die Form einer flachen Schale hatte. Dasselbst hatte der Altar fünfzehn Stufen, um hinauf zu steigen. Dasselbst stand der Priester und ich hörte, wie eine Stimme von oben zu mir sagte: ‚Siehe ich habe vollendet den Abstieg über die fünfzehn Stufen der Finsternis und ich habe vollendet den Aufstieg über die Stufen des Lichtes. Und der mich erneuert, das ist der Priester, indem er die Dichtigkeit des Körpers wegwarf, und mit zwingender Notwendigkeit bin ich geheiligt und stehe nun in der Vollendung als Geist da.‘ Und ich vernahm die Stimme dessen, der auf dem Altar stand und ich fragte: ich will von ihm erfahren, wer er sei. Er aber antwortete mir mit feiner Stimme und sprach: ‚Ich bin Ion, der Priester der innersten verborgenen Heiligtümer, und ich unterziehe mich einer unerträglichen Qual. Denn es kam einer um die Morgenfrühe in eilemdem Laufe, der überwältigte mich und durchbohrte mich mit dem Schwert

7. Vgl. *Psychologie und Alchemie*. 1952, p. 340 ff., Ges. Werke, Bd. 12, Paragr. 347 ff., wo ich einige Beispiele angeführt habe.

8. OLYMPIODOR schreibt diesen Effekt besonders dem Blei zu. BERTHELOT, *Alch. Grecs*. II, IV, 43.

9. Vgl. *Die Visionen des Zosimos*.

und zerteilte mich, doch so, daß die Reihenfolge meiner Glieder harmonisch gewahrt blieb. Und er zog die Haut meines Kopfes ab mit dem Schwert, das von ihm mit Macht gehandhabt wurde, und er fügte die Knochen mit den Fleischstücken zusammen und verbrannte das Ganze mit eigener Hand auf dem Feuer, bis ich wahrnahm, wie ich verwandelt und zu Geist wurde. Und dieses ist meine unerträgliche Qual.' Und wie er mir dies noch erklärte, und ich ihn mit Gewalt zwang, mir Rede zu stehen, da geschah es, daß seine Augen wurden wie Blut. Und er spie all sein eigenes Fleisch aus. Und ich sah, wie er sich in ein Männlein¹⁰ verwandelte, das einen Teil seiner selbst verloren hat (ein verstümmeltes oder verkürztes Männlein). Und mit seinen eigenen Zähnen zerfleischte er sich und sank in sich zusammen.»

Im Verlaufe der Visionen tritt der Hiereus in verschiedenen Formen auf. Er ist zunächst gespalten in *Hiereus* und *Hierourgon* (welcher mit der *Ausführung* der Opfer betraut ist). Diese Gestalten vermischen sich aber insofern, als beide die gleichen Schicksale erleiden. Der Opferpriester unterzieht sich *freiwillig* der Qual und gibt sich selber der Verwandlung hin. Er wird aber auch vom Opferer *geopfert*, indem er *mit dem Schwert durchbohrt* oder *enthauptet* wird. Er wird auch *zerstückelt in ritueller Weise*¹¹. Das *deipnon* besteht darin, daß er sich mit den eigenen Zähnen zerreißt und *sich selber auffrißt*. Die *thysia* besteht darin, daß er als Opferfleisch auf dem Altare verbrannt wird.

Er ist der *Hiereus*, insofern er die Gewalt über den ganzen Opferitus hat und über die Menschen, die ebenfalls in der *thysia* verwandelt werden. Er nennt sich einen *Wächter der Geister*. Er wird auch als «eherner Mann» und als ξυρουργός (Barbier) bezeichnet. Die Bezeichnung «eherner» oder «Blei»-Mann weist auf Metall- resp. Planetengeister als handelnde Figuren des Opferdramas hin. Es steht zu vermuten, daß es πάρεδροι sind, die magisch herbeigezwungen wurden, was aus der Bemerkung des ZOSIMOS, er habe den Priester «mit Gewalt gezwungen», ihm Rede zu stehen, zu entnehmen sein dürfte. Die Planetengeister sind

10. Also ein «Homunculus» (ἄνθρωπάκιον).

11. Das Zerstückelungsmotiv gehört in den weiteren Zusammenhang der *Wiedergeburtssymbolik*. Deshalb spielt es auch eine bedeutende Rolle in den Initiationserlebnissen der Schamanen bzw. der Medizinemänner, welche zerstückelt und wieder neu hergestellt werden. (Ausführliche Beispiele bei M. ELIADE, *Le Chamanisme*. 1951, p. 47 ff.)

nichts anderes als die ursprünglichen olympischen Götter, welche erst im 18. christlichen Jahrhundert als Metallseelen ihr Leben aushauchten respektive verwandelten, indem sich eben in diesem Jahrhundert das Heidentum (in der französischen Aufklärung) zum ersten Male wieder offen erhob.

Schon merkwürdiger ist die Bezeichnung «Barbier»¹², denn von einer Scherung ist nirgends die Rede; wohl aber von einer *Skalpierung*, welche in unserem Zusammenhang wohl in nächster Beziehung zu antiken Abhäutungsriten und deren magischer Bedeutung stehen dürfte¹³. Ich erwähne z. B. die Abhäutung des Marsyas, welcher eine unverkennbare Parallelfigur zum Sohngeliebten der Kybele, nämlich zu Attis, dem sterbenden und wiedererstehenden Gotte ist. Ein alter attischer Fruchtbarkeitsritus ist das Abhäuten, Ausstopfen und Wiederaufstellen eines Ochsen. Schon durch HERODOT (IV, 60) wurden verschiedene skythische Abhäutungsgebräuche, speziell auch Skalpierungen, bekannt. Die Abhäutungsriten haben im allgemeinen die Bedeutung einer *Wandlung* aus einem schlechteren in einen besseren Zustand, daher der Erneuerung und der Wiedergeburt. Die besten Beispiele dafür liefert wohl die altmexikanische Religion¹⁴. Zur Erneuerung der Mondgöttin z. B. wurde eine Frau *geköpft* und ihr die *Haut abgezogen*, worauf ein Mann sich diese Haut umlegte und damit die wiedererstandene Göttin darstellte. Das Vorbild dieser Erneuerung ist wohl die jährliche Häutung der Schlangen. Die in unserem Fall auf den Kopf beschränkte Hautabziehung könnte sich sehr wohl durch den Grundgedanken der Vision, nämlich den der *geistigen* Wandlung erklären. Mit der Weihung, d. h. mit der geistigen Wandlung oder Initiation, ist das Scheren des Haupthaars seit alters verknüpft. Die Isispriester hatten kahlgeschorene Schädel, und die Tonsur ist bekanntlich noch bis auf den heutigen Tag ge-

12. Näheres in: *Die Visionen des Zosimos*.

13. Eine Zusammenstellung bei FRAZER, *The Golden Bough*. Part IV: *Adonis, Attis, Osiris*. 1907, p. 242 ff. sowie p. 405, und in meinem Buch, *Symbole der Wandlung*. 1952, p. 668 ff. Siehe auch COLIN CAMPBELL, *The Miraculous Birth of King Amon-Hotep* III. 1912, p. 142: (Es handelt sich um die Präsentation des toten Sen-nezem vor Osiris, dem Herrn von Amentet). «In this scene the god is usually represented enthroned. Before and behind him, hanging from a pole, is the dripping skin of a slain bull that was slaughtered to yield up the soul of Osiris at his reconstruction, with the vase underneath to catch the blood.»

14. Vgl. SELERS Darstellung in HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. VIII, p. 615 f.

bräuchlich. Dieses «Symptom» der Wandlung dürfte sich aus dem altertümlichen Gedanken erklären, daß der Gewandelte ein *neugeborenes Kind* (Neophyt, Quasimodogenitus) mit noch kahlem Kopfe sei. Im primitiven Heldenmythus verliert der Held während der Inkubation, d. h. während des Aufenthaltes im Bauche des Monstrums, sämtliche Haare infolge der dort herrschenden Hitze («Bruthitze») ¹⁵. Der auf diesen Urvorstellungen basierende Tonsurbrauch setzt selbstverständlich die Anwesenheit des rituellen Barbiers ¹⁶ voraus. Merkwürdigerweise begegnen wir dem Barbier auch in jenem anderen alchemistischen «Mysterium», nämlich der «*Chymischen Hochzeit*» ¹⁷ von 1616. Dort wird der Held beim Eintritt in das geheimnisvolle Schloß von unsichtbaren Barbieren überfallen, und es wird ihm etwas wie eine Tonsur angeschoren ¹⁸. Auch hier begleitet die Scherung sinngemäß die Initiation und den *Wandlungsprozeß* überhaupt ¹⁹.

Im Verlaufe der Visionen findet sich noch die besondere Version von einem *Drachen*, welcher in gleicher Weise getötet und geopfert wird wie der Priester. Ersterer ist daher wohl ein Äquivalent des Priesters. Man denkt dabei unwillkürlich an jene nicht selten (auch außerhalb der Alchemie) vorkommenden mittelalterlichen Darstellungen, wo am Kreuze statt Christus die *Schlange* hängt (s. die Vergleichung Christi mit der Schlange des Moses in Joh. 3, 14).

15. Zusammenstellung bei L. FROBENIUS, *Das Zeitalter des Sonnengottes*. 1904, p. 30.

16. Barbieri als relativ wohlhabende Leute im alten Ägypten, was auf ein blühendes Gewerbe deutet. (Siehe ERMAN, *Ägypten und ägyptisches Leben im Altertum*. 1885, p. 411.)

17. *Chymische Hochzeit*, datiert 1459, wurde 1616 in Straßburg publiziert. Sie wurde von JOHANN VALENTIN ANDREAE verfaßt und unter dem Namen CHRISTIAN ROSENCREUTZ herausgegeben. Vgl. auch *Die Psychologie der Übertragung*, Ges. Werke, Bd. 16.

18. Da ANDREAE ein gelehrter Alchemist war, so ist es nicht ausgeschlossen, daß er eine Abschrift des *Codex Marcianus*, in welchem die Schriften des ZOSIMOS überliefert sind, zu Gesicht bekommen hat. Solche Handschriften gibt es in Gotha, Leipzig, München und Weimar. Von Drucken ist mir nur eine seltene italienische Ausgabe des 16. Jahrhunderts bekannt.

19. Hierher gehören das «Scheren eines Menschen» und das «Rupfen eines Vogels», welches weiter unten bei den magischen Opferrezepten erwähnt ist. Auf ein ähnliches Motiv könnte auch das «Wechseln der Perücke» beim ägyptischen Totengericht hindeuten. Vgl. dazu die Darstellung im Grabe des Sen-nezem. (CAMPBELL, *The Miraculous Birth*. 1912, p. 143.) Wenn der Tote vor Osiris geführt wird, ist seine Perücke *schwarz*. Unmittelbar darauf (beim Opferakt im Papyrus von Ani) ist sie *weiß*.

Eine erwähnenswerte Kennzeichnung des Priesters ist die des Bleimunculus, der nichts anderes ist als der Bleigeist, respektive der Planetengeist Saturn. Zur Zeit des ZOSIMOS nun galt Saturn als der *Judengott*, vermutlich wegen der *Sabbatheiligung* (Samstag = Saturnstag²⁰) und auch wegen der gnostischen Parallelisierung mit dem obersten Archon Jaldabaoth («Kind des Chaos»), der als λεοντοειδής mit Baal, Kronos und Saturn in eine Reihe gehört²¹. Die spätere arabische Bezeichnung des ZOSIMOS als Al-'Jbri (Hebräer) beweist allerdings nicht, daß er selber ein Jude gewesen ist. Aber es geht aus seinen Schriften mit Sicherheit hervor, daß er gewisse Kenntnisse jüdischer Traditionen gehabt hat²². Die Parallele Judengott-Saturn ist für die alchemistische Auffassung der Verwandlung Gottes vom Alten ins Neue Testament sehr wichtig. Dem Saturn als äußerstem Planeten, als oberstem Archon (die Harraniter nennen ihn «Primas»), als demiurgischem Jaldabaoth, kommt natürlich eine große Bedeutung zu²³, indem er recht eigentlich jener spiritus niger ist, der in der Dunkelheit der Materie gefangen liegt. Er ist jener Gott, oder Gottesteil, der von seiner eigenen Schöpfung verschlungen wurde. Er ist der dunkle Gott, welcher im Mystrium der alchemistischen Wandlung wieder in seinen ursprünglichen, lichten Zustand zurückkehrt. Die *Aurora Consurgens* (Pars I) sagt: «Beatus homo qui invenerit hanc scientiam et cui affluit providentia Saturni²⁴.»

Der späteren Alchemie ist neben der Drachentötung auch eine Löwentötung bekannt, wenigstens in der Form, daß dem Löwen die vier Pfoten abgehauen werden. Ebenso frißt sich der Löwe, wie der Drache,

20. Vgl. hiezu PLUTARCH, Quaestiones convivales IV, 5 und DIOGENES LAERTIUS, II, § 112. (REITZENSTEIN, *Poimandres*. 1904, p. 75 f. und p. 112.) In einem dem MASLAMA AL-MADJRITI untergeschobenen Text, genannt *Ghâya al-bakîm*, wird folgende Vorschrift zur Ausführung der Saturninvokation gegeben: «Arrive vêtu à la manière des Juifs, car il est leur patron.» In: DOZY et DE GOEJE, *Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens*. 1883, p. 350.

21. ORIGENES, *Contra Celsum*. VI, 31. MEAD, *Pistis Sophia*. cap. 31. BOUSSET, *Hauptprobleme der Gnosis*. 1907, p. 351 ff. Vgl. ROSCHER, *Lexikon*, s. v. «Kronos», II, Sp. 1496. Der Drache (χρόνος) und Kronos vermischen sich häufig.

22. E. v. LIPPMANN, *Entstehung und Ausbreitung der Alchemie*. 1931, II, p. 229.

23. Siehe dazu meine Ausführungen in *Aion*. 1951, p. 114 ff. Ges. Werke, Bd. 9, II, Paragr. 128 ff.

24. (Wohl dem Menschen, der diese Wissenschaft findet und dem die Klugheit Saturns zufließt.)

selber auf²⁵. Er ist daher wohl nichts anderes als eine Variante des Drachen.

Die allgemeine Absicht des Wandlungsprozesses wird in der Vision selber als Vergeistigung des Opferpriesters angegeben: er soll zum Pneuma werden. Es heißt auch, er wolle «die Körper in *Blut verwandeln*, die Augen sehend und die *Toten auferstehen* machen». In einer Art Glorifikationsszene erscheint er als *weißglänzend* und als *Mittagssonne*.

Aus dem Verlaufe der Visionen ist ohne weiteres ersichtlich, daß Opferer und Geopfertes eines und dasselbe Wesen sind. Dieser Gedanke der Einheit der prima und ultima materia, des Lösenden und des zu Lösenden, durchdringt die ganze Alchemie von Anfang bis Ende. «Unus est lapis, una medicina, unum vas, unum regimen, unaque dispositio²⁶», ist die Schlüsselform für die alchemistische Rätselsprache. In der griechischen Alchemie drückt sich derselbe Gedanke in der Formel aus: ἐν τῷ πᾶν. Ihr Symbol ist der Ouroboros, der sich selber verschlingt. In unserer Vision ist es der Priester, welcher als Opferer sich selber, als das Geopferte, verschlingt. Diese Selbstverschlingung klingt auch im Gedanken des St. CHRYSOSTOMUS an, daß nämlich Christus in der Eucharistie sein eigenes Blut trinke. Man darf ergänzend beifügen, daß er ebensowohl sein eigenes Fleisch esse. Die grausige Art des Essens im Traum des ZOSIMOS erinnert an die orgiastischen Mahlzeiten, respektive an die Zerfleischung der Opfertiere im Dionysoskult. Diese Tiere stellen den von den Titanen zerrissenen Dionysos-Zagreus selber dar, aus dessen Zerstückelung ja bekanntlich der νέος Διόνυσος hervorgeht²⁷.

25. Abbildung in REUSNER, *Pandora*, 1588, und auf dem Frontispicium des *Poliphile* von BEROALDE DE VERVILLE, 1600. Die Darstellungen zeigen meistens zwei Löwen, die sich gegenseitig auffressen. Aber auch der Ouroboros wird öfters als zwei sich gegenseitig verschlingende Drachen dargestellt. (*Viridarium Chymicum*, 1624.)

26. (Eines ist der Stein, eines das Heilmittel, eines das Gefäß, eines das Verfahren und eines die Anordnung.) Vgl. *Rosarium Philosophorum*, in: *Artis Auriferae*. 1593, II, p. 206.

27. Vgl. das Kreterfragment des EURIPIDES (in: DIETERICH, *Eine Mithrasliturgie*. 1910, p. 105):

Ἀγνὸν δὲ βίον τεύων ἐξ οὗ
Διὸς Ἰδαίου μύστης γενόμεν
καὶ νυκτιπόλον Ζαγρέως βοῦτας
τοῦς ὁμοφάγους δαΐτας τελέσας·

(... ein heiliges Leben führend, seit ich in die Mysterien des idaeischen Zeus eingeführt wurde und das rohe Fleisch des Zagreus, des nachtwandernden Hirten, aß.)

Wir hören von ZOSIMOS, daß die Vision die «Herstellung der Wasser» darstelle oder erkläre²⁸. Die Visionen selber zeigen nur die Verwandlung in das Pneuma. Pneuma und Wasser sind jedoch in der Sprache der Alchemisten Synonyma²⁹, wie auch in der Sprache der frühen Christen, wo das Wasser den *spiritus veritatis* bedeutet. Im *Buche des Krates* heißt es: «Du verflüssigst die Körper, so daß sie sich mischen und eine homogene Flüssigkeit werden; diese nennt sich dann ‚göttliches Wasser‘³⁰.» Die Stelle entspricht dem Zosimos-Texte, welcher sagt, der Priester wolle «die Körper in Blut verwandeln». «Wasser» und «Blut» sind bei den Alchemisten identisch. Die Wandlung bedeutet die *solutio* oder *liquefactio*, die ein Synonym der *sublimatio* ist, denn «Wasser» ist auch «Feuer». «Item ignis . . . est aqua et ignis noster est ignis, et non ignis³¹.» Die «Aqua nostra» ist «igneae»³².

Der «secretus ignis nostrae philosophiae» ist «nostra aqua mystica». Oder die «aqua permanens» ist die «forma ignea verae aquae»³³. Die aqua permanens (eben das ὕδωρ θεῖον der Griechen) bedeutet auch

28. (Vgl. BERTHELOT, l. c., III, I, 2.)

29. «Est et coelestis aqua sive potius divina Chymistarum . . . pneuma, . . . ex aetheris natura et essentia rerum quinta.» (Da ist auch das himmlische oder vielmehr das göttliche Wasser der Alchemisten . . . ein Pneuma, . . . von der Natur des Aethers und die Quinta Essentia der Natur.) HERMOLAUS BARBARUS, *Corollarium in Dioscoridem*. Zit. in: M. MAJER, *Symbola Aureae Mensae*. 1617, p. 174.

«Spiritus autem in hac arte nihil aliud quam aquam indicari . . .» (Mit dem Ausdruck Geist aber wird in dieser Kunst nichts anderes als das Wasser angegeben . . .) THEOBALDUS DE HOGHELANDE in: *Theatrum Chemicum*. 1602, I, p. 196. «Wasser» ist ein «spiritus extrahendus» oder ein «spiritus qui in ventre (corporis) occultus est, et fiet aqua et corpus absque spiritu: qui est spiritualis naturae». (. . . ein Geist, der im Bauch [der Materie] verborgen ist, und es wird ein Wasser und ein Körper ohne Geist entstehen, der von geistiger Natur ist.) MYLIUS, *Philosophia Reformata*. 1622, p. 150. Man sieht in diesem Zitat deutlich, wie nahe «Wasser» und «Geist» im Geiste des Alchemisten miteinander verbunden sind.

«Sed aqua coelestis gloriosa, scl. aes nostrum, ac argentum nostrum, sericum nostrum, totaque oratio nostra, quod est unum et idem, scl. sapientia, quam Deus obtulit, quibus voluit.» (Aber das glorreiche himmlische Wasser, nämlich unser Erz, und unser Silber, unser durchsichtiger Stoff, und alle unsere Reden, welches Alles ein und dasselbe ist, nämlich die Weisheit, die Gott gegeben hat, wem er wollte.) *Consilium Conjugii*, in: *Ars Chémica*. 1566, p. 120.

30. BERTHELOT, *La Chimie au Moyen Age*. 1893, III, p. 53.

31. (Denn das Feuer . . . ist Wasser und unser Feuer ist Feuer und kein Feuer.)

32. MYLIUS, l. c., p. 121 und 123. Zur Gleichung Wasser = Blut = Feuer vgl. GEORGE RIPLEY, *Opera Omnia Chemica*. 1649. pp. 162, 197, 295 und 427.

33. RIPLEY, l. c., p. 62; *Rosarium Philosophorum*, p. 264.

«spiritualis sanguis»³⁴ und wird mit dem Blut und Wasser der Seitenwunde Christi identifiziert. So sagt HEINRICH KHUNRATH vom Wasser: «So wird sich dir eröffnen eine heilsame fluet, welche aus dem Hertzen des Sons der grossen Weld entspringt.» Das ist ein Wasser «dz uns der Sohn der grossen Weld selbst gibt und aus seinem Leib und Hertzen zu einem wahren natürlichen Aqua Vitae herfür röret»³⁵. Wie aus dem Opfer Christi ein geistiges Wasser der Gnade und der Wahrheit fließt, so entsteht aus der Opferhandlung der Zosimos-Vision das «göttliche Wasser». Es begegnet uns schon im alten Traktat *Isis an Horus*³⁶, wo der Engel Amnaël es in einem Gefäß der Prophetin bringt. Insofern ZOSIMOS vielleicht ein Anhänger der Poimandressekte ist, so gehört auch der Krater, den Gott mit Nous gefüllt und für diejenigen Menschen bestimmt hatte, welche die εὔνοια erlangen sollten, in diesen Zusammenhang³⁷. Der *Nous aber ist identisch mit dem Mercurius der Alchemie*. Dies geht schon hervor aus dem OSTANES-Zitat bei ZOSIMOS, wo es heißt: «Gehe zu den Strömungen des Nil, und du wirst dort einen Stein finden, welcher einen Geist hat. Nimm und zerteile ihn, und, deine Hand in das Innere streckend, nimm sein Herz heraus, denn seine Seele ist in seinem Herzen.» ZOSIMOS, dieses Zitat kommentierend, sagt, daß das «Geisthaben» ein figürlicher Ausdruck für die Exhydrargyrosis, nämlich für die Austreibung des Quecksilbers sei³⁸.

In den ersten nachchristlichen Jahrhunderten wurden die Worte Nous und Pneuma promiscuë gebraucht, so daß leicht eines für das andere stehen konnte. Überdies ist die Beziehung des Mercurius zum Geiste eine schon sehr alte astrologische Tatsache. Wie Hermes, so ist auch Mercurius (respektive der Planetengeist Mercur) ein Offenbarungsgott, welcher dem Adepten das Geheimnis der Kunst eröffnet. Im *Liber Platonis Quartorum*, der, als harranischen Ursprungs, nicht später als das 10. Jahrhundert anzusetzen ist, heißt es von Mercur: «Ipse enim aperit clusiones operum, cum ingenio, et intellectu suo»³⁹.

34. MYLIUS, I. c., p. 42.

35. HENRICUS KHUNRATH, *Von Hylealischen . . . Chaos*. 1597, p. 274 f.

36. BERTHELOT, *Alch. Grecs*. I, XIII.

37. BERTHELOT, I. c., III, LI, 8, und *Hermetica*, IV, 4. (ed. W. SCOTT. I, p. 151.)

38. BERTHELOT, I. c., III, VI, 5, vgl. oben p. 108.

39. (Jener nämlich erschließt mit seinem Geist und Verständnis die verschlossenen Probleme des Werkes.) *Theatrum Chemicum*. 1622, V, p. 155. Von späteren Autoren

Außerdem ist er die «Seele der Körper», die «anima vitalis»⁴⁰; RULANDUS definiert ihn als «Erde gewordenen Geist»⁴¹. Mercurius ist ein Geist, der verwandelnd in die Tiefe der Körperwelt dringt. Wie der Nous, so wird auch Mercurius durch die *Schlange* symbolisiert. Bei MICHAEL MAJER ist er der Wegweiser zum irdischen Paradies⁴². Er wird mit Hermes Trismegistos identifiziert⁴³. Er wird auch als «Mittler»⁴⁴ und als Urmensch, der «hermaphroditische Adam»⁴⁵, bezeichnet. Aus zahlreichen Stellen geht hervor, daß der Mercurius sowohl ein *Wasser* als ein *Feuer* ist, welche ihrerseits wiederum die Natur des Geistes kennzeichnen⁴⁶.

Die *Tötung durch das Schwert* ist ein Motiv, das in den alchemistischen Traktaten öfters wiederkehrt. Das «philosophische Ei» wird mit dem Schwert zerteilt, und der «König» damit durchbohrt. Ebenso wird der Drache damit zerstückelt oder das «corpus», welches als der Leib eines Menschen, dem die Glieder und der Kopf abgehauen sind, dargestellt wurde⁴⁷. Auch dem Löwen werden, wie erwähnt, die Pranken mit dem Schwert abgehauen. Das alchemistische Schwert bewirkt nämlich die solutio oder separatio elementorum, wodurch der chaotische Anfangszustand wieder hergestellt ist, so daß dann durch eine neue «impressio formae» oder «imaginatio» ein neuer, vollkommenerer Körper hervorgebracht werden kann. Dem Schwert kommt daher die Bedeutung des «occidit et vivificat» zu, welches auch von der aqua permanens sive mercurialis ausgesagt wird. Mercurius ist der Lebendigmacher sowohl wie der Zerstörer der alten Form. Das Schwert, das in der kirchlichen Symbolik vom Munde des apokalyptischen Menschensohnes ausgeht, ist nach Hebr. 4, 12 der Logos, das Verbum Dei, also

erwähne ich STEEBUS, *Coelum Sephiroticum*, 1679. «Omnis intellectus acuminis auctor ... a coelesti mercurio omnium ingeniorum vim provenire.» (Der Urheber jedes tieferen Verständnisses ... die Macht allen Geistes kommt vom himmlischen Merkur.) Für das Astrologische vgl. BOUCHÉ-LECLERCQ, *L'Astrologie Grecque*. 1899, pp. 312, 321 ff.

40. *Aurora Consurgens*. Bei MYLIUS, l. c., p. 533, ist er ein Lebensspender.

41. *Lexicon Alchemiae*. 1612.

42. *Symbola Aureae Mensae*. 1617, p. 592.

43. l. c., p. 600.

44. RIPLEY, *Opera*. Vorrede; und bei KHUNRATH, *Von Hylealischen ... Chaos*. Mercurius spielt etwa die Rolle der Weltseele bei PLUTARCH.

45. DORNEUS, in: *Theatrum Chemicum*. 1602, I, p. 589.

46. Vgl. *Der Geist Mercurius*. In: *Symbolik des Geistes*.

47. Abbildung in *Splendor Solis*. In: *Aureum Vellus*. 1598.

Christus selber. Diese Analogie kam der Phantasie der Alchemisten, die stets nach Ausdruck rangen, natürlich gelegen. Der Mercurius war ja ihr Mediator und Salvator, ihr Filius Macrocosmi (im Gegensatz zu Christus als dem Filius Microcosmi) ⁴⁸, der Löser und Zertrenner. Auch Mercurius ist das Schwert, denn er ist ein «durchdringender Geist» («penetrabilior ancipiti gladio»). So sagt ein Alchemist des 16. Jahrhunderts, GERHARD DORN, daß in unserer Welt das Schwert in Christum, unseren Erretter, verwandelt worden sei, worüber er folgendes ausführt:

«Lange nach dem Fall Adams ging der Deus Optimus Maximus ins Innerste seiner Geheimnisse, in welchem er, wegen des Erbarmens der Liebe und der Anklage der Gerechtigkeit, beschloß, dem Engel das Schwert des Zornes aus der Hand zu nehmen, und an dessen Stelle setzte er den goldenen, dreizackigen Angelhaken, nachdem er das Schwert an den Baum gehängt hatte; und so wandelte sich die Art Gottes in Liebe um... Als sich so Friede und Gerechtigkeit geeinigt, floß reichlicher von oben das Wasser der Gnade, die ganze Welt jetzt benetzend ⁴⁹.»

48. Vgl. H. KHUNRATH, *Von Hylealischen... Chaos*, 1597, und *Amphitheatrum Sapientiae Aeternae*, 1604.

49. GERARDUS DORNEUS: *Speculativa Philosophia*, in *Theatrum Chemicum*. 1602, I, p. 284 f. Die ganze Stelle lautet: «Post primam hominis inobedientiam, Dominus viam hanc amplissimam in callem strictissimam difficilimamque (ut videtis) restrinxit, in cuius ostio collocavit Cherubin angelum, ancipitem gladium manu tenentem, quo quidem arceret omnes ab introitu felicitis patriae: hinc deflectentes Adae filii propter peccatum primi sui parentis, in sinistram latam sibimet viam construxerunt, quam evitastis. Longo postea temporis intervallo D.O.M. secreta secretorum suorum introivit, in quibus amore miserente, accusanteque iustitia, conclusit angelo gladium irae suae de manibus eripere, cuius loco tridentem hamum substituit aureum, gladio ad arborem suspensio: et sic mutata est ira Dei in amorem, servata iustitia: quod antequam fieret, fluvius iste non erat, ut iam, in se collectus, sed ante lapsum per totum orbem terrarum roris instar expansus aequaliter: post vero rediit unde processerat, tandem ut pax et iustitia sunt osculae se, descendit affluentius ab alto manans aqua gratiae, totum nunc mundum alluens. In sinistram partem qui deflectunt, partim suspensum in arbore gladium videntes, eiusque noscentes historiam, quia mundo nimium sunt insiti, praetereunt: nonnulli videntes eius efficaciam perquirere negligunt alii nec vident, nec vidisse voluissent: hi recta peregrinationem suam ad vallem dirigunt omnes, nisi per hamos resipiscentiae, vel poenitentiae nonnulli retrahantur ad montem Sion. Nostro iam saeculo (quod gratiae est) mutatus est gladius in Christum salvatorem nostrum, qui crucis arborem pro peccatis nostris ascendit. Haec omnia legum naturae, divinaeque, tum gratiae tempora denotant.» Siehe auch nächstes Kapitel und *Der philosophische Baum* in: *Von den Wurzeln des Bewußtseins*.

Diese Stelle, die sich bei einem RABANUS MAURUS oder HONORIUS VON AUTUN finden könnte und diesen Autoren nicht zur Unehre gereichen würde, findet sich aber in einem Zusammenhang, welcher versteckte alchemistische Geheimlehre deutlich macht, nämlich in einem Colloquium zwischen Animus, Anima und Corpus. Es ist *Sophia*, nämlich die Sapientia, Scientia oder Philosophia des Alchemisten, «de cuius fonte scaturiunt aquae». Diese Weisheit ist der in der Materie gebundene und verborgene Nous, der «serpens mercurialis» oder das «humidum radicale», das in Form des «viventis aquae fluvius de montis apice» zutage tritt⁵⁰. Das ist das Wasser der Gnade, die aqua permanens und divina, welche «die ganze Welt jetzt benetzt». Die Wandlung Gottes, anscheinend diejenige vom Alten ins Neue Testament, ist in Wirklichkeit die des Deus absconditus, d. h. der «Natura abscondita» in die «Medicina catholica» der alchemistischen Weisheit⁵¹.

Die zertrennende und scheidende Funktion des Schwertes, welche gerade in der Alchemie eine bedeutende Rolle spielt, hat ihre Präfiguration in dem *flammenden Schwert des Engels*, welches die ersten Eltern vom Paradiese trennt, wie aus der oben zitierten DORNEUS-Stelle hervorgeht (angelo gladium irae eripere!). Das Trennen durch das Schwert finden wir auch in der ophitischen Gnosis. Der irdische Kosmos ist von einem Feuerkreis umgeben, welcher zugleich das Paradies enthält. Paradies und Feuerkreis aber sind durch «das flammende Schwert» getrennt⁵². Eine wichtige Deutung des flammenden Schwertes findet sich bei SIMON MAGUS⁵³. Es gibt ein Inkorrumpibles, das in jedermann potentiell vorhanden ist; es ist das Pneuma Gottes, «welches oben und unten steht im Strom des Wassers». Von diesem sagt SIMON: «Ich und Du, Du vor mir. Ich, der nach Dir ist.» Es ist eine Kraft, «die sich selbst erzeugt, die sich selbst wachsen macht, sie ist ihre eigene Mutter, Schwester, Braut, Tochter, ihr eigener Sohn, Mutter, Vater,

50. In gleicher Richtung weist DORNS Bemerkung (l. c., p. 288): «(gladium) arbori supra fluminis ripam suspensum fuisse.»

51. DORN sagt selber wenige Seiten später: «Scitote, fratres, omnia quae superius dicta sunt, et dicentur in posterum, intelligi posse de praeparationibus alchemicis.» (Wisset, Brüder, alles was bisher gesagt wurde und was noch gesagt werden wird, kann man auch auf das alchemistische Werk beziehen.)

52. LEISEGANG, *Die Gnosis*. 1924, p. 171 f.

53. Das Folgende bei HIPPOLYTUS, *Elenchos*. Ed. P. WENDLAND, 1916, Bd. III, VI, 4 ff.

eine Einheit, eine Wurzel des Ganzen». Sie ist als Seinsgrund die *Be-gierde zur Zeugung*, welche aus dem *Feuer* stammt. Das Feuer steht mit dem Blut in Beziehung, welches «warm und rötlich wie das Feuer gestaltet ist». Das Blut wandelt sich im Mann in Samen, bei der Frau in Milch. Diese Verwandlung ist «*das flammende Schwert, das sich wandelte*, um den Weg des *Baumes des Lebens* zu bewachen» ⁵⁴. Das Prinzip in Samen und Milch wandelt sich zu Vater und Mutter. Der Baum des Lebens wird durch das sich verwandelnde flammende Schwert bewacht. Das ist die siebente Kraft, die aus sich selbst entsteht. «Wenn nämlich das flammende Schwert sich nicht verwandelte, würde jenes schöne Holz vernichtet werden und zugrunde gehen; wenn es sich aber verwandelt in Samen und Milch, wird einer, der gerade der Möglichkeit nach in diesem ruht, wenn der Logos hinzukommt, und der Ort des Herrn, in dem der Logos gezeugt wird, anschwellen zu voller Größe, anfangend vom kleinsten Funken, und wachsen und wird sein unbegrenzte, unveränderliche Kraft, gleich und ähnlich einem unwandelbaren Äon, der nicht mehr ins Werden eintritt bis in unbegrenzte Ewigkeit ⁵⁵.» Aus diesen merkwürdigen Äußerungen HIPPOLYTS über die Lehre SIMONS geht eines mit Deutlichkeit hervor, daß nämlich das Schwert noch viel mehr als bloß das Instrument der Scheidung bedeutet. Es ist auch selber die Kraft, die sich wandelt, und zwar vom Kleinsten ins Größte, aus dem Wasser, Feuer und Blut bis zum unbegrenzten Äon. Es handelt sich um eine Wandlung des Lebensgeistes im Menschen bis zur göttlichen Gestalt. Das Naturwesen im Menschen wird zu Pneuma, wie es in der Zosimosvision heißt. Die Beschreibung des schöpferischen Pneumas, der eigentlichen Wandlungssubstanz, bei SIMON entspricht genau und in jeder Einzelheit derjenigen des *Ouroboros*, des *serpens mercurialis* der Lateiner. Auch *er* ist Vater, Mutter, Sohn und Tochter, Bruder und Schwester von «frühester Zeit bis zum Ende der Alchemie» ⁵⁶. Der Ouroboros ist sein eigener Erzeuger und Opferer und sein eigenes Opferinstrument, denn er ist ein Symbol des tödlichen und lebendigmachenden Wassers ⁵⁷.

54. Vgl. Gen. 3, 24.

55. LEISEGANG, l. c., p. 80.

56. Darum wird er als *Hermaphroditus* bezeichnet.

57. Als Selbsttöter stellt ihn der *Skorpion* dar.

Die Ideen SIMONS werfen aber auch ein besonderes Licht auf die oben zitierte Stelle bei DORNEUS, wo sich das Schwert des Zornes bis zur Gottheit in Christo selber wandelt. Wären die Philosophoumena des HIPPOLYT nicht erst im 19. Jahrhundert auf dem Berg Athos entdeckt worden, so müßte man beinahe vermuten, daß DORNEUS sie benützt hätte. Es gibt jedoch noch andere Symbole in der Alchemie, bei denen man im Zweifel ist, ob ihre Herkunft direkter Tradition oder dem Studium der Häresiologen oder spontaner Wiederentstehung zuzuschreiben sei⁵⁸.

Das Schwert als «eigenes» Opferinstrument findet sich später in dem alten Traktat *Consilium Coniugii de Massa Solis et Lunae* wieder: «Oportet enim utrumque occidi gladio proprio⁵⁹.» («Utrumque» bezieht sich auf Sol und Luna.) In dem noch älteren, vielleicht dem 11. Jahrhundert angehörigen *Tractatus Micreris*⁶⁰ begegnen wir in einem OSTANES-Zitat dem «feurigen Schwert»: «Astanus (Ostanes) maximus ait: Accipe ovum et igneo percute gladio, eiusque animam a corpore sequestra⁶¹.» Das Schwert erscheint hier als das, was Körper und Seele voneinander scheidet. Diese Trennung entspricht derjenigen zwischen Himmel und Erde, Feuerkreis und Paradies, Paradies und den ersten Eltern. In den *Allegoriae Sapientum supra Librum Turbae*, einem ebenfalls alten Traktat, finden wir sogar den ganzen Opferritus wieder: «Item accipe volatile, et priva capite igneo gladio deinde pennis denuda, et artus separa, et supra carbones coque, quousque unus color fiat⁶².» Hier handelt es

58. Ich habe bis jetzt nur *einen* alchemistischen Autor gefunden, welcher angibt, das Panarium des EPIPHANIUS gelesen zu haben, wobei er seinen ehrlichen Abscheu vor den Häresien bekundet. Das Schweigen der Alchemisten in dieser Hinsicht ist allerdings nicht erstaunlich, denn schon die bloße Nachbarschaft der Häresie war lebensgefährlich. So mußte z. B. noch etwa neunzig Jahre nach dem Tode des TRITHEMIUS VON SPANHEIM, des angeblichen Lehrers des PARACELSUS, Abt SIGISMUND VON SEON eine Verteidigungsschrift verfassen, in welcher er den TRITHEMIUS vom Vorwurf der Ketzerei rein zu waschen versuchte. (Vgl. *Trithemius sui-ipsius Vindex*. 1616.)

59. (Beide müssen mit ihrem eigenen Schwert getötet werden.) *Ars Chemica*. 1566, p. 259. Abgedruckt in MANGET, *Bibliotheca Chemica Curiosa*. 1702, II, p. 235 f.

60. «Micreris» ist wohl ein korrupter «Mercurius». Der Traktat ist abgedruckt in: *Theatrum Chemicum*. 1622, V, p. 101 ff.

61. (Der große Astanus sagt: Nimm ein Ei, durchstoße es mit dem feurigen Schwert und trenne seine Seele vom Körper.) I. c., p. 103.

62. (Nimm das Geflügelte und hau ihm mit feurigem Schwert den Kopf ab, dann entblöße es von Federn und trenne die Glieder, und koche über einem Kohlenfeuer, bis die eine Farbe entsteht.) I. c., p. 68.

sich um eine Enthauptung mit dem feurigen Schwert, sodann um eine «Scherung», in diesem Fall allerdings eine «Rupfung», und schließlich um eine Kochung. Der Hahn, um den es sich hier wahrscheinlich handelt, ist einfach als «volatile», Geflügeltes, bezeichnet, was regelmäßig einen «spiritus» bedeutet, aber offenbar einen noch naturhaft imperfekten, welcher der Verbesserung bedürftig ist. In einem anderen, ebenfalls alten Traktate, der ähnlich als *Allegoriae super Librum Turbae*⁶³ bezeichnet ist, finden wir die zu unserer Stelle ergänzenden Varianten: «Matrem (materia prima) mortifica, manus eius et pedes abscondens⁶⁴.» «Viperam sume... priva eam capite et cauda⁶⁵.» «Recipe Gallum... vivum plumis priva⁶⁶.» «Accipe hominem, tonde eum, et trahe super lapidem⁶⁷.» «Accipe vitrum cum sponso et sponsa, et proiice eos in fornacem, et fac assare per tres dies, et tunc erunt duo in carne una⁶⁸.» «Accipe illum album hominem de vase⁶⁹...»

Man darf die Vermutung aussprechen, daß diese Rezepte wohl alte Opfervorschriften zu magischen Zwecken sind, nicht unähnlich denjenigen der griechischen Zauberpapyri⁷⁰. Ich erwähne z. B. das Rezept aus dem *Papyrus Mimaut*, Z. 2 ff.: «Nimm einen Kater und mach ihn zum Osiris (ἀποθέωσις = Opferung), (indem du) seinen Körper ins Wasser (steckst). Und wenn du das Ersticken vornimmst, sprich in seinen Rücken.» Ein anderes Beispiel aus dem gleichen Papyrus (Z. 425): «Nimm einen Wiedehopf, reiße sein Herz heraus, durchbohr es mit einem Rohr und zerstückle das Herz und wirf es in attischen Honig...»

Solche Opfer wurden in Wirklichkeit gebracht zur Beschwörung des Paredros, des spiritus familiaris. (Mephisto ist der familiaris des Faust!) Daß dies auch bei den Alchemisten geschah, oder mindestens angeraten

63. *Artis Auriferae*. 1593, I, p. 139 ff.

64. (Töte die Mutter, ihr Hände und Füße abschneidend.) I. c., p. 151.

65. (Nimm die Viper, hau ihr Kopf und Schwanz ab.) I. c., p. 140.

66. (Nimm den Hahn, beraub' ihn lebend der Federn.) I. c.

67. (Nimm den Menschen, schere ihn und zieh ihn über den Stein [d. h. trockne ihn auf einem heißen Stein].) I. c., p. 139.

68. (Nimm das Glas mit Bräutigam und Braut und wirf sie in den Ofen und lasse sie während dreier Tage rösten, und dann werden zwei in einem Körper sein.) I. c., p. 151.

69. (Nimm jenen weißen Mann aus dem Gefäß.) I. c.

70. *Papyri Graecae Magicae*, übersetzt und herausgegeben von KARL PREISENDANZ, 2 Bde., 1928 und 1931.

wurde, geht hervor aus dem *Liber Platonis Quartorum*⁷¹, wo von den «oblaciones et sacrificia», welche dem Planetengeist gebracht werden, die Rede ist. Auf noch tiefere Gründe könnte eine andere Stelle weisen. Es wird dort betont, daß das Gefäß rund sein müsse, «zur Nachahmung des Oberen und Unteren». Der artifex wird als «Veränderer des Firmamentes und der Hirnschale» (*testae capitis*) bezeichnet. Das «Runde» ist eine «einfache Sache», deren man beim Werke bedarf. Es wird aus «der Hirnschale» projiziert, «videlicet capitis elementi hominis» (nämlich dem Hauptelement des Menschen)⁷².

Man fragt sich, wie wörtlich diese Vorschrift zu nehmen sei. In dieser Hinsicht nun ist ein Bericht der harranischen *Ghâya al-bakîm* sehr aufschlußreich:

Der jakobitische Patriarch Dionysius I. erzählt, daß im Jahre 765 ein Mann, der als Opfer bestimmt war, erschreckt durch den Anblick des blutigen Kopfes seines Vorgängers, sich geflüchtet und die Priester von Harran bei Abbâs, dem Präfekten von Mesopotamien, verklagt habe. Sie seien darauf schwer bestraft worden. Der Khalif Mamûn soll 830 zu den harranischen Gesandten gesagt haben: «Ihr seid ohne Zweifel jene Leute des Kopfes, mit denen mein Vater Raschîd zu tun hatte.» – Aus der *Ghâja* erfahren wir nun folgendes: Ein Mann mit blonden Haaren und dunkelblauen Augen wird in ein Tempelgemach gelockt, wo er in einen Behälter, gefüllt mit Sesamöl, gesteckt wird. Er wird so in das Gefäß eingeschlossen, daß nur noch der Kopf herauschaut. Darin bleibt er 40 Tage lang und wird während dieser Zeit nur mit Feigen, die in Sesamöl eingeweicht sind, ernährt. Wasser erhält er keines. Durch diese Prozedur werde der Körper so mazeriert, daß er weich wie Wachs werde. Der Gefangene wird öfters beweihräuchert, und es werden magische Formeln über ihn ausgesprochen. Schließlich wird ihm der Kopf am ersten Halswirbel abgerissen, während der Körper im Öl bleibt. Dann wird der Kopf in einer Nische auf einen Aschenhaufen von verbrannten Oliven gesetzt und mit Baumwolle umgeben. Er wird wiederum beweihräuchert und gebe dann Offenbarungen über Teuerung oder gute Ernte, über den Wechsel der Dynastien und über zukünftige

71. In: *Theatrum Chemicum*. 1622, V, p. 153.

72. l. c., p. 151. Zu dieser Frage kommt noch in Betracht: l. c., pp. 127, 128, 130, 149 u. a.

Ereignisse. Seine Augen können sehen, aber die Lider können sich nicht mehr bewegen. Der Kopf offenbare ihnen auch ihre inneren Gedanken. Auch würden wissenschaftliche und das Handwerk betreffende Fragen an ihn gestellt⁷³.

Wenn auch die Möglichkeit besteht, daß in späterer Zeit eine künstliche Attrappe den wirklichen Kopf ersetzte, so scheint die Idee dieser Zeremonie, besonders im Zusammenhang mit der oben zitierten Stelle des *Liber Quartorum* doch auf ein ursprüngliches Menschenopfer hinzuweisen. Die Vorstellung eines geheimnisvollen Kopfes ist aber wohl älter als die Schule von Harran. Schon bei ZOSIMOS begegnen wir der Bezeichnung der Philosophen als «Kinder des goldenen Kopfes», ebenso dem sogenannten runden Element, das ZOSIMOS als Ω (omega) bezeichnet. Dieses Symbol dürfte als Kopf gedeutet werden, da auch der *Liber Quartorum* das runde Gefäß mit dem Kopf in Verbindung bringt. Überdies erwähnt ZOSIMOS mehrfach den «allerweißesten Stein, der im Kopf ist» (τὸν πάνυ λευκώτατον λίθον τὸν ἐγκέφαλον)⁷⁴. Wahrscheinlich gehen diese Ideen ursprünglich auf das abgetrennte *Haupt des Osiris* zurück, welches das Meer überquerte und darum wohl mit der Auferstehung in Zusammenhang gebracht wurde. In der späteren Alchemie spielt das «Haupt des Osiris» ebenfalls eine Rolle.

In diesem Zusammenhang ist die Legende, die über GERBERT VON REIMS († 1003), den nachmaligen Papst Sylvester II., im Schwange war, erwähnenswert: Er soll einen *goldenen Kopf* besessen haben, der ihm Orakel erteilte. GERBERT war einer der größten Gelehrten seiner Zeit und bekannt als Vermittler arabischer Wissenschaft⁷⁵. Sollte vielleicht die Übersetzung des *Liber Quartorum*, der harranischen Ursprungs ist, auf diesen Autor zurückgehen? Leider besteht wenig Aussicht, diesen Nachweis erbringen zu können.

Der harranische Orakelkopf dürfte, wie schon von anderer Seite vermutet wurde, mit dem altjüdischen *Teraphim* zusammenhängen. Die rabbinische Tradition hält den Teraphim ursprünglich entweder für einen abgehauenen Menschenkopf bzw. Schädel oder für einen künst-

73. DOZY ET DE GOEJE, *Nouveaux Documents pour l'étude de la religion des Harraniens*. 1883, p. 365.

74. BERTHELOT, *Alch. Grecs*. III, XXIX, 4, ebenso I, III, I und III, II, I.

75. THORNDIKE, *A History of Magic and Experimental Science*. I, p. 705.

lichen Kopf ⁷⁶. Man hatte die Teraphim im Hause als eine Art von Penaten (eine Mehrzahl wie die Laren und Kabiren). Die Idee, daß sie Köpfe gewesen seien, bezieht sich auf 1. Sam. 19, 13, wo geschildert ist, wie Michal, Davids Weib, den Teraphim in Davids Bett legt, um die Boten Sauls zu täuschen: «Dann nahm Michal den Teraphim und legte ihn auf das Bett, das Geflecht von Ziegenhaaren aber legte sie zu seinen Häupten und deckte ihn mit der Decke zu.» Das «Geflecht von Ziegenhaaren» ist sprachlich dunkel und hat sogar zur Deutung der Teraphim als «Böcke» Anlaß gegeben. Man dürfte aber hier vielleicht eher an eine Perücke denken, was zum Bilde eines im Bette liegenden Mannes besser passen würde. Hiefür gibt es auch noch einen anderen Grund, der in einer Legende angedeutet ist. Letztere stammt aus einer Midraschsammlung des 12. Jahrhunderts und ist abgedruckt in M. I. BIN GORION: *Die Sagen der Juden*. Es heißt hier: «Die *Teraphim*, das waren Götzen, die man auf folgende Weise herstellte. Man hieb einem Menschen, der ein Erstgeborener sein mußte, den Kopf ab und rupfte ihm die Haare aus. Der Kopf wurde darauf mit Salz bestreut und mit Öl gesalbt. Als dann nahm man eine kleine Tafel in Kupfer oder Gold, schrieb darauf den Namen eines Abgottes und steckte sie unter die Zunge des abgehauenen Kopfes. Der Kopf wurde in einem Gemach aufgestellt, man zündete Kerzen vor ihm an und bückte sich vor ihm. Und es geschah, daß der Kopf, wenn man vor ihm niederfiel, zu sprechen anfang und alle Fragen beantwortete, die man an ihn richtete ⁷⁷.»

Es handelt sich offensichtlich um eine Parallele zum harranischen Kopfritus. Das Ausreißen der Haare scheint bedeutsam zu sein, denn es ist Äquivalent der Skalpierung oder Scherung und damit des Wiedergeburtsmysteriums. Es ist nicht undenkbar, daß der kahle Schädel später mit einer Perücke bedeckt wurde anläßlich eines Erneuerungsritus, wie es auch von Ägypten berichtet wird.

Es besteht eine gewisse Wahrscheinlichkeit dafür, daß diese magische Prozedur *primitiven Ursprungs* ist. Ich verdanke dem südafrikanischen Schriftsteller LAURENS VAN DER POST folgenden Tatsachenbericht:

76. *The Jewish Encyclopedia*: 1906, XII s. v. «Teraphim».

77. JOSEF BIN GORION, *Die Sagen der Juden*. 1935, p. 325. Dr. RIWKAH SCHAERF hat mich freundlichst auf diese Überlieferung aufmerksam gemacht.

Der Stamm, um den es sich handelt, ist ein Zweig der großen Swazi-Nation, einem Bantuvolk. Als vor einigen Jahren der alte Häuptling starb, folgte ihm sein Sohn, ein junger Mann von schwachem Charakter. Er erwies sich bald als dermaßen unfähig, daß seine Oheime eine Versammlung der Stammesältesten einberiefen. Sie faßten den Beschluß, daß etwas geschehen müsse, um ihren Häuptling stärker zu machen, und zu diesem Zwecke konsultierten sie die Medizinmänner des Stammes. Diese behandelten ihn mit «Medizin». Die «Behandlung» blieb aber erfolglos. Eine zweite Versammlung fand statt, und an dieser beschlossen die Ältesten, daß von den Medizinmännern die Anwendung der allerstärksten Medizin für den Häuptling verlangt werde, weil die politische Situation allmählich kritisch wurde, und Prestige sowohl wie Autorität des Herrschers rasch dahinschwanden.

Infolge des Beschlusses wurde ein Halbbruder des Häuptlings, ein zwölfjähriger Junge ausgewählt, um als Ausgangsmaterial für die «Medizin» zu dienen. Eines Nachmittags begab sich ein Zauberer auf die Weide, wo der Junge Vieh hütete, und verwickelte ihn in ein Gespräch. Dann schüttete er sich aus einem Horn ein Pulver in die Hand und blies es mittels eines Schilfrohrs dem Jungen in die Ohren und in die Nase. Ein Augenzeuge erzählte mir, daß darauf der Junge wie ein Betrunkener zu schwanken anfang und schließlich zu Boden fiel, wobei Schauer seinen Körper überliefen. Er wurde darauf zum Fluß hinuntergetragen und dort an eine Baumwurzel gebunden. Seine Umgebung wurde mit demselben Pulver bestreut, wobei der Zauberer sagte: «Dieser Mensch will weiter keine Nahrung mehr essen, sondern nur Erde und Wurzeln.» Der Junge blieb von da an neun Monate lang im Flußbett. Einige Leute sagten, daß man einen Käfig gebaut habe, der mit dem Jungen darin stundenlang in den Fluß getaucht wurde, so daß das Wasser über ihn fließen und ihn weiß machen sollte. Andere berichten, daß man ihn im Flußbett auf allen Vieren habe herumkriechen sehen. Obschon nur hundert Yards von dieser Stelle entfernt sich eine Missionsschule befand, waren die Leute doch dermaßen mit Furcht erfüllt, daß niemand außer den mit der Ausführung des Ritus Betrauten es wagte, sich dem Jungen zu nähern. Alle waren sich darüber einig, daß am Ende der neun Monate dieser wohlgenährte und gesunde Junge wie ein Tier und seine Haut weiß geworden sei. Eine Frau sagte: «Seine Augen waren weiß und sein Körper so weiß wie weißes Papier.»

Als sich der Zeitpunkt näherte, an dem der Junge getötet werden sollte, wurde ein alter Mediziner in den Häuptlingskraal gerufen und aufgefordert, die Stammesgeister zu konsultieren. Um dies zu tun, begab er sich in den Viehkraal und unterhielt sich dort mit den Geistern. Er wählte darauf ein Tier zum Schlachten aus, und nachdem dieses geschlachtet war, begab er sich wieder in die Hütte des Häuptlings. Dort wurden ihm Körperteile des (unterdessen getöteten) Jungen übergeben: zuerst die Hand in einem Sack und dann ein Daumen und eine Zehe. Er schnitt nun die Nase, die Ohren und die Lippen (des Toten) ab, versetzte sie mit «Medizin» und kochte das Ganze über einem Feuer in einem zerbrochenen Tontopf. Er steckte je einen Speer zu beiden Seiten des Topfes in die Erde. Dann bückten sich die zwölf anwesenden Personen einschließlich des Häuptlings über den Topf und atmeten mit tiefen Zügen den Dampf ein, tauchten die Finger in die Brühe und leckten sie ab. Alle taten dies, mit Ausnahme der Mutter des Jungen, welche auch anwesend war. Sie inhalierte zwar, aber weigerte sich, die Finger in den Topf zu tauchen. Aus dem Rest des Körpers stellte der Mediziner eine Art von sogenanntem Brot her, womit die Ernte des Stammes behandelt werden sollte.

Dieser Zauberritus, obschon er kein eigentliches Kopfmysterium darstellt, hat verschiedenes gemeinsam mit den vorher behandelten Praktiken: Der Körper wird durch langanhaltendes Eintauchen mazeriert bzw. verwandelt. Das Opfer wird getötet. Wichtige Teile des Kopfes bilden ein Hauptingrediens der «starkmachenden» Medizin, welche für den Häuptling und seine unmittelbare Umgebung bestimmt ist. Der Körper wird zu einer Art symbolischen «Brot» verarbeitet, welches offenbar auch als «starkmachende Medizin» für die Nährpflanzen des Stammes gedacht ist. Der Ritus ist ein Wandlungsvorgang, bzw. eine Art von Wiedergeburt nach neunmonatiger Inkubation im Wasser. LAURENS VAN DER POST ist der Ansicht, daß die «Weiße»⁷⁸ zum Zwecke der Angleichung an den weißen Mann geschieht, der die politische Macht besitzt. Ich stimme dieser Auffassung bei mit der Anmerkung, daß Bemalung mit weißem Ton vielerorts die Verwandlung

78. Vgl. die alchemistische «albedo» und den oben erwähnten «homo albus». Siehe Paragr. 361 dieses Bandes.

in (Ahn-)Geister bedeutet, ähnlich der Unsichtbarmachung der Neophyten im Nandigebiet, wo sie in tragbaren, konischen Grashütten umhergehen und damit ihre Unsichtbarkeit bekunden.

Der Schädelkult ist eine weitverbreitete primitive Angelegenheit. In Melanesien und Polynesien sind es hauptsächlich die Ahnenschädel, welche die Beziehung zu den Geistern vermitteln oder als Palladien dienen, wie z. B. auch das Haupt des Osiris in Ägypten. Unter den Heiligenreliquien spielen die Schädel ebenfalls eine beträchtliche Rolle. Es würde hier zu weit führen, auf den primitiven Schädelkult einzugehen. Ich verweise daher auf die Literatur⁷⁹. Ich möchte nur hervorheben, daß abgeschnittene Ohren, Nasen und Mund als pars pro toto den Kopf vertreten können, wofür viele Beispiele bekannt sind. Ebenso dienen der Kopf oder Teile desselben (Gehirn!) als magisch wirksame Speise oder als Mittel zur Erhöhung der Ackerfruchtbarkeit.

Es ist besonders für die alchemistische Tradition von Bedeutung, daß auch in Griechenland der Orakelkopf bekannt war. So berichtet AELIAN⁸⁰, daß Kleomenes von Sparta den Kopf seines Freundes Archonides in einem Topf mit Honig aufbewahrte und denselben als Orakel befragte. Dasselbe wurde auch vom Haupte des Orpheus behauptet⁸¹. Sehr richtig weist ONIANS darauf hin, daß jene ψυχή, deren Sitz im Kopfe war, dem modernen «Unbewußten» entspricht, und zwar auf jener Stufe, auf der das Bewußtsein mit θυμός und φρένες in der Brust, bzw. Herzregion lokalisiert war. Darum ist PINDARS Ausdruck für die Seele «αἰῶνος εἰδωλον» (Bild des Äon) so ungemein bezeichnend, denn das kollektive Unbewußte erteilt nicht nur «Orakel», sondern stellt auch seit jeher den Mikrokosmos dar.

Es bestehen wohl keine Hinweise dafür, welches die Quelle der Zosimos-Visionen gewesen ist. Es scheint sich teils um Traditionen, teils um spontane Phantasiebildungen zu handeln, welche letztere aber aus denselben archetypischen Grundlagen hervorgehen, aus denen schon erstere entstanden sind. Wie meine Beispiele zeigen, steht der Symbolgehalt der an sich seltsamen Visionen des ZOSIMOS keineswegs vereinzelt da, sondern ist innigst verwoben sowohl mit älteren Vorstellungen,

79. HASTINGS, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. VI, 535 f.

80. *Varia Historia*. XII, 8.

81. R. B. ONIANS, *The Origins of European Thought*. 1951, p. 101 ff.

die ZOSIMOS teils sicher, teils möglicherweise gekannt hat, als auch mit Parallelen schwer bestimmbarer Alters, welche noch auf viele Jahrhunderte hinaus die Alchemisten beeinflußt haben. Das religiöse Denken der frühchristlichen Jahrhunderte steht nicht außerhalb jeglichen Zusammenhangs mit dem Geiste der Alchemie, sondern es gehen Fäden hinüber und herüber, wie es auch später wieder die Naturphilosophie befruchtete. Gegen das Ende des 16. Jahrhunderts wurde *das alchemistische Opus sogar in Form der Messe dargestellt*. Der Autor dieses Kunststückes ist der ungarische Alchemist MELCHIOR CIBINENSIS. Ich habe diese Parallele schon in anderem Zusammenhang erwähnt und verweise auf meine in der Fußnote angegebene Schrift ⁸².

In den Visionen des ZOSIMOS stellt der Hiereus, der zum Pneuma wird, den *Wandlungsprozeß der Natur und das Zusammenspielen der natürlichen Gegensatzkräfte* dar. Die klassische chinesische Philosophie hat diesen Vorgang als das enantiodromische Zusammenwirken von Yang und Yin formuliert ⁸³. Die eigenartigen Personifikationen und Symbole aber, welche nicht nur für diese Visionen, sondern überhaupt für die Alchemie charakteristisch sind, zeigen nicht nur ebensowohl, sondern sogar in erster Linie, daß es sich dabei um einen psychischen Prozeß handelt, der vorzugsweise im Unbewußten spielt und daher nur durch Traum oder Vision bewußt werden kann. Für die damalige Zeit, wie für noch viele spätere Jahrhunderte, gab es keine Anschauung und keinen Begriff des Unbewußten. Inhalte, die als unbewußt hätten empfunden werden können, waren ins Objekt projiziert, respektive fanden sich als scheinbare Objekte oder Eigenschaften der Natur vor und wurden nicht als innerseelische Ereignisse erkannt. Gerade bei ZOSIMOS liegen nicht wenige Zeugnisse dafür vor, daß er der geistigen oder mystischen Seite seiner philosophischen Kunst durchaus gewahr war. Was er aber erfaßte, war für ihn nicht psychischer Natur, sondern ein Geist, der in den natürlichen Dingen wurzelte und nicht etwa im Grunde der menschlichen Seele. Die Entgeistung der Natur war der modernen Naturwissenschaft mit ihrer sogenannten objektiven Erkenntnis des Stoffes vorbehalten. Alle anthropomorphen Projektionen

— 82. *Psychologie und Alchemie*. 1952, p. 538 ff. Ges. Werke, Bd. 12, Paragr. 480—89.

83. Vgl. hiezu das klassische Beispiel des *I Ging* (herausgegeben von RICHARD WILHELM, 1924).

wurden eine um die andere aus dem Objekt zurückgezogen, wodurch einerseits die mystische Identität des Menschen mit der Natur in bisher unerhörtem Maße beschränkt wurde⁸⁴, andererseits aber erfolgte, durch die Zurückziehung der Projektionen in die Seele, eine solche Belebung des Unbewußten, daß die neuere Zeit nicht mehr umhin konnte, die Existenz einer unbewußten Psyche zu postulieren. Hiezu zeigen sich die ersten Ansätze schon bei LEIBNIZ und KANT und dann in rasch ansteigendem Maße bei SCHELLING, CARUS und von HARTMANN, bis die moderne Psychologie auch noch die letzten metaphysischen Ansprüche der philosophischen Psychologen abstreifte und die Idee der psychischen Existenz auf die psychologische Aussage, d. h. auf die psychologische Phänomenologie beschränkte. Insofern nun der dramatische Verlauf der Messe das Sterben, die Opferung und Wiedererstehung eines Gottes und die Einbeziehung und Anteilnahme des Priesters und der Kultgemeinde darstellt, so kann ihre Phänomenologie wohl in Beziehung zu grundsätzlich ähnlichen, wenn schon primitiven Kultgebräuchen gebracht werden. Man muß es dabei in Kauf nehmen, daß das Gefühl es als unangenehm empfindet, wenn man «Kleines mit Großem vergleicht». Ich möchte aber in Kenntnis der primitiven Seele betonen, daß die «heiligen Schauer» des Kulturmenschen von denen des Primitiven sich nicht wesentlich unterscheiden, und daß der im Mysterium gegenwärtige und handelnde Gott für beide ein Geheimnis ist. Wenn schon die äußeren Verschiedenheiten so kraß wie möglich sind, so darf darob doch nicht die Ähnlichkeit oder Gleichheit des Sinnes übersehen werden.

84. «Mystische» bzw. *unbewußte* Identität findet sich in jedem Fall von Projektion, indem der projizierte Inhalt im an sich fremden Objekt eine scheinbare Verwandtschaft desselben mit dem Subjekt erzeugt.

ZUR PSYCHOLOGIE DER MESSE

1. ALLGEMEINES ÜBER DAS MESSOPFER

WÄHREND ich bei der Darstellung des Wandlungsritus, in Kapitel II, der kirchlichen Interpretation folgte, werde ich diese hier psychologisch als Symbol betrachten. Als Methode bedeutet dieses Verfahren *keine Bewertung der Glaubensinhalte*. Wenn schon kritische Wissenschaft an dem Standpunkt festhalten muß, daß ein Meinen, Dafürhalten oder Glauben keinen anderen realen Tatbestand als einen psychologischen setzt, so muß man doch berücksichtigen, daß damit kein bloßes Nichts entstanden ist, sondern es ist vielmehr einer psychischen Wirklichkeit Ausdruck verliehen worden, nämlich jener, welche der Aussage des Glaubens oder des Ritus empirisch faßbar zugrunde liegt. Wenn die Psychologie eine Aussage dieser Art «erklärt», so ist erstens einmal dem Gegenstand dieser Aussage keine Wirklichkeit weggenommen, sondern im Gegenteil eine psychische Realität zuerkannt worden, und zweitens ist damit der als metaphysisch gedachten *Aussage* kein anderer Grund untergeschoben worden, indem sie schon immer ein psychisches Phänomen gewesen ist. Ihre besondere Qualifikation als «metaphysisch» will besagen, daß ihr Gegenstand über seine psychische Erscheinungsweise hinaus dem Zugriff der Wahrnehmung und des Verstandes entzogen sei und daher nicht beurteilt werden könne. Jede Wissenschaft aber erreicht beim Unerkennbaren ihr Ende. Sie würde aber keine Wissenschaft sein, wenn sie ihre jeweils vorläufige Grenze als definitiv betrachtete und die Existenz von darüber Hinausreichendem leugnete. Keine Wissenschaft betrachtet ihre Hypothese als endgültige Wahrheit.

Die psychologische Erklärung steht mit der metaphysischen Aussage so wenig im Widerspruch wie z. B. die physikalische Erklärung der

Materie mit deren (noch unerkannten oder unerkennbaren) Natur. Die Voraussetzung des Glaubens an sich hat die Wirklichkeit einer psychischen Tatsache. Was wir aber mit dem Begriff «Psyche» setzen, können wir schlechterdings nicht wissen, denn die Psychologie ist in der unglücklichen Lage, daß in ihr Beobachter und Beobachtetes letzten Endes identisch sind. Es gibt für sie leider keinen archimedischen Punkt außerhalb, indem alle Wahrnehmung psychischer Natur ist, und wir nur indirekt Kenntnis von Nicht-Psychischem haben.

Das rituelle Geschehen in der Messe hat einen doppelten Aspekt, einen menschlichen und einen göttlichen. Von der menschlichen Seite gesehen werden Gott Gaben am Altare dargebracht, welche zugleich auch die Selbsthingabe von Priester und Gemeinde bedeuten. Die rituelle Handlung weihet die Gaben und die Geber. Sie erinnert an und stellt dar das letzte Mahl, das der Herr mit den Jüngern feierte, die Inkarnation, die Passion, den Tod und die Auferstehung. Dieses anthropomorphe Handeln aber bedeutet, von der göttlichen Seite gesehen, nur etwas wie die äußere Schale oder das Gehäuse, in welchem kein menschliches, sondern ein göttliches Handeln stattfindet. Für einen Augenblick wird das in der Zeitlosigkeit ewig gegenwärtige Leben Christi sichtbar und verläuft in zeitlicher Abfolge, wenn auch in der konzentrierten Form der heiligen Handlung: Christus inkarniert sich als Mensch sub specie der dargebrachten Substanzen; er leidet, wird getötet, ist im Grab, bricht die Macht der Unterwelt und aufersteht in Glorie. Im Aussprechen der Konsekrationsworte greift die Gottheit selber handelnd und gegenwärtig ein und bekundet damit, daß alles wesentliche Geschehen der Messe ihr Gnadenakt ist, wobei dem Priester nur dienende Bedeutung zukommt, ebenso der Gemeinde und den dargebrachten Substanzen. Sie sind alle *causae ministeriales* des heiligen Geschehens. Die Gegenwart der Gottheit selber faßt alle Teile des Opferaktes in eine mystische Einheit zusammen, so daß es Gott selber ist, der sich in den Substanzen, in Priester und Gemeinde zum Opfer darbringt, und in menschlicher Sohnesgestalt sich selber als dem Vater zur Sühne aufopfert.

Obschon dieser Akt ein ewiges, innergöttliches Ereignis ist, so wird die Menschheit doch als unerläßlicher Bestandteil darin eingeschlossen, und zwar in folgender Weise: Gott bekleidet sich einerseits selber mit menschlicher Natur, andererseits bedarf er des dienenden Mithandelns

von Priester und Gemeinde, ja sogar der materiellen Substanzen von Brot und Wein, welche von spezifischer Bedeutung für den Menschen in erster Linie sind. Obschon Gott als Vater und Sohn von einerlei Natur ist, so erscheint er doch in der Zeit einerseits als ewiger Vater und andererseits als Mensch von beschränkter irdischer Lebensdauer. In dieser Menschennatur Gottes ist die Menschheit überhaupt inbegriffen, und darum ist sie auch in den Opferakt eingeschlossen. Wie die Gottheit im Opferakt agens et patiens ist, so auch der Mensch nach Maßgabe seines beschränkten Könnens. Die causa efficiens der Wandlung ist ein spontaner Gnadenakt Gottes. Die kirchliche Doktrin insistiert auf dieser Anschauung, welche sogar geneigt ist, auch das vorbereitende Handeln des Priesters und die Existenz des Ritus überhaupt mehr dem göttlichen Antrieb als der trägen, in der Erbsünde verstrickten Natur der Menschen zuzuschreiben¹. Für das psychologische Verständnis der Messe ist diese Auffassung von größter Bedeutung. Jedes Vorwiegen des magischen Aspektes eines Ritus rückt diesen in die Nähe der ich-haften, nur-menschlichen, ja sogar untermenschlichen Machtbegierde des Einzelnen und löst damit die Einheit des Corpus Mysticum der Kirche auf. Wo hingegen der Ritus als ein Handeln der Gottheit selber verstanden wird, kommt dem darin miteingeschlossenen Menschen nur instrumentale («dienende») Bedeutung zu. Die kirchliche Auffassung setzt daher den folgenden psychologischen Sachverhalt voraus: Das menschliche Bewußtsein (repräsentiert durch Priester und Gemeinde) ist konfrontiert mit einem autonomen, auf bewußtseinstranszendenter Basis sich abspielenden («göttlichen» und «zeitlosen») Geschehen, welches in keinerlei Weise von menschlichem Handeln abhängt, sondern im Gegenteil solches Handeln anregt, sogar den Menschen als Werkzeug ergreift und zum Darsteller «göttlichen» Geschehens macht. Im rituellen Handeln stellt sich der Mensch einem autonomen «Ewigen», d. h. jenseits der Bewußtseinskategorien existierenden «Wirkenden» zur Verfügung – si parva componere licet magnis – etwa wie ein guter Schauspieler nicht bloß darstellt, sondern sich vom Genius des Dramendichters ergreifen läßt. Die *Schönheit der Kulthandlung* ist unerläßliches Requisit, denn der Mensch hat Gott nicht recht gedient, wenn er

1. Entsprechend Joh. VI, 44: «Nemo potest venire ad me, nisi Pater, qui misit me, traxerit eum».

ihm nicht auch in Schönheit dient. Darum gibt es im Kulte keine *Sachlichkeit*, denn diese ist *Zweckdienlichkeit*, eine nurmenschliche Kategorie. Aber alles Göttliche ist *Selbstzweck* und der einzige legitime Selbstzweck, den wir kennen. Allerdings, wie ein Ewiges überhaupt «wirken» kann, ist eine Frage, in die man sich besser nicht verwickeln läßt: sie ist nämlich nicht beantwortbar. Da der Mensch im Geschehen der Messe (freiwilliges) *Werkzeug* ist, so ist er auch gar nicht in der Lage, etwas über die Hand auszumachen, die ihn führt. Der Hammer findet jenes nicht in sich, das ihn schlagen macht. Es ist ein außer ihm Befindliches, Autonomes, welches ihn ergreift und bewegt. Das Ereignis der consecratio ist essentiell ein Wunder und soll es auch sein, denn sonst hätte der Mensch darüber zu befinden, entweder, ob er wohl magisch Gott herbeizwingen, oder ob er sich philosophisch wundern solle, wieso ein Ewiges überhaupt wirken könne, wo doch «Wirkung» ein Vorgang in der Zeit ist, mit Anfang, Mitte und Ende. Die Wandlung *muß* ein Wunder sein, das der Mensch unter keinen Umständen verstehen kann. Es ist ein «mysterium» im Sinne eines δεικνύμενον und δρώμενον, eines vorgezeigten und gehandelten Geheimnisses. Der gewöhnliche Mensch ist sich dessen unbewußt, was ihn veranlassen könnte, ein Mysterium darzustellen. Er kann und tut es nur, wenn und solange er *vom Mysterium ergriffen* ist. Diese Ergriffenheit oder die als außerbewußt gefühlte oder angenommene Existenz eines Ergreifenden ist das Wunder par excellence, ein wirkliches und wahrhaftes Wunder, wenn man bedenkt, *was* dargestellt wird. Was in aller Welt sollte den Menschen veranlassen, eine schlechthinige Unmöglichkeit darzustellen? Was sollte größte Anstrengung des Geistes, liebevollste Gestaltung der Schönheit, tiefste Andacht, heroischstes Selbstopfer, ja weitgehende Dienstbarkeit des Menschen auf Jahrtausende erzwingen? Was anders als ein Wunder? Es ist ein Wunder, über das der Mensch nicht verfügt, denn sobald er es selbst tun will oder sobald er darüber philosophiert und sich intellektuell Rechenschaft zu geben versucht, ist es auch schon verflogen. Ein *Wunder* ist das, worüber der Mensch sich *wundert*, weil es ihm unerklärlich erscheint. Es ist in der Tat aus der angeblich bekannten Natur des Menschen nicht zu erklären, wieso und woher dieser zu solcher Aussage und solchem Glauben genötigt wird. Es *muß* hiefür einen zwingenden Grund geben, welcher aber keinesfalls in der gewöhnlichen Erfahrung aufgefunden werden kann. Für

die Existenz dieses Grundes spricht gerade die Unmöglichkeit der Behauptung. Dies ist recht eigentlich der Glaubensgrund, wie dies das «prorsus credibile, quia ineptum» TERTULLIANUS († um 220) aufs trefflichste formuliert². Eine unwahrscheinliche Meinung verfällt erwartungsgemäß baldiger Korrektur. Die religiösen Aussagen sind aber die allerunwahrscheinlichsten von allen und behaupten sich durch die Jahrtausende³. Mit ihrer durchaus nicht erwartungsgemäßen Lebenskraft beweisen sie aber die Existenz einer zureichenden Ursache, deren wissenschaftliche Erkenntnis sich dem menschlichen Geist bis jetzt entzogen hat. Ich kann als Psychologe zunächst nur auf das Vorhandensein des Phänomens hinweisen und meiner Überzeugung Ausdruck verleihen, daß es für derartige seelische Erscheinungen jedenfalls keine billigen «Nichts-Als»-Erklärungen gibt.

Der Doppelaspekt der Messe drückt sich nicht nur im Gegensatz menschlichen und göttlichen Handelns aus, sondern auch im Doppelaspekt von Gott und Gottmensch, die zwar ihrer Natur nach eine Einheit sind, aber im rituellen Drama eine Zweiheit darstellen. Ohne diese «Entzweiung» Gottes (wenn dieser Ausdruck gestattet ist) wäre der ganze Opferakt unvorstellbar und würde der actualitas entbehren. Nach der christlichen Anschauung hat Gott selber nie aufgehört, Gott zu sein, auch nicht, als er in menschlicher Gestalt in der Zeitlichkeit erschien. Bekennt doch der johanneische Christus: «Ich und der Vater sind Eins . . . Wer mich sieht, der sieht den Vater⁴.» Und am Kreuz ruft Christus aus: «Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen?» Dieser Widerspruch *muß* sein, wenn die Formel «wahrer Gott und wahrer Mensch» psychologisch richtig ist. Und wenn sie richtig ist, so sind die verschiedenen Aussagen Christi auch gar kein Widerspruch. Wahres Menschsein ist ein äußerstes Entfernt- und von Gott Verschiedensein. «De profundis clamavi ad te, Domine —» dieses Bekenntnis

2. «Et mortuus est Dei filius, prorsus credibile est, quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est, quia impossibile est.» (Und gestorben ist Gottes Sohn, was geradezu glaubhaft ist, weil es ungereimt ist. Und begraben ist er auferstanden; das ist gewiß, weil es unmöglich ist.) *De Carne Christi*, 5.

3. Die Gewagtheit, ja Gefährlichkeit dieses Argumentes von TERTULLIANUS ist unbestreitbar, jedoch kein Gegengrund gegen dessen psychologische Richtigkeit.

4. Joh. 10, 30; 14, 9. Luther Bibel.

zeigt beides, das Fern- und das Nahsein, die äußerste Verfinsterung und zugleich das Aufblitzen des Gottesfunkens. Gott ist in seinem Menschsein sich selber wohl so ferne, daß er mit völligster Hingabe sich selber wieder suchen muß. Was wäre es mit der Ganzheit Gottes, wenn er nicht auch das «ganz Andere» sein könnte? Mit psychologischer Berechtigung haben demnach, wie mir scheint, der gnostische Nous, der in die Macht der Physis geriet, die chthonische Finsternisgestalt der Schlange und der manichäische Urmensch in gleicher Lage sogar die Eigenschaften des Bösen angenommen. Im tibetischen Buddhismus haben die Götter überhaupt eine gütige und eine zornige Gestalt, denn sie herrschen in allen Bereichen. Die Entzweiung Gottes in Gottheit und Menschheit und seine Rückkehr zu sich selber im Opferakt enthält für den Menschen die trostreiche Lehre, daß in seiner Finsternis ein Licht verborgen sei, das wieder zu seiner Quelle zurückkehren werde, ja daß dieses Licht auch in die Finsternis hinuntersteigen *wollte*, um das im Dunkeln Gebundene zu befreien und dem ewigen Lichte zuzuführen. Das ist die schon vorchristliche Lehre vom ursprünglichen Lichtmenschen, dem *ἄνθρωπος* oder Urmenschen, welchen die Reden Christi in den Evangelien bereits als allgemein bekannt voraussetzten.

2. ÜBER DIE PSYCHOLOGISCHE BEDEUTUNG DES OPFERS

a) Die Opfergaben

In seinem Buch, *Die Opferanschauungen der römischen Meßliturgie*, bemerkt KRAMP zu den das Opfer symbolisierenden Substanzen folgendes:

«Nun sind Brot und Wein nicht nur die gewöhnliche Nahrung eines Großteils der Menschheit, sondern auch auf der ganzen Erde zu haben (was für die Weltausbreitung des Christentums von größter Bedeutung ist). Ferner machen beide zusammen die vollkommene Nahrung des Menschen aus, der zu seiner Erhaltung fester und flüssiger Nahrung bedarf. Weil also beide zusammen als die typische Nahrung des Menschen angesehen werden können, sind sie am ehesten geeignet, als Symbol des menschlichen Lebens und der menschlichen Persön-

lichkeit zu dienen; ein Moment, das für das Gabensymbol von Wichtigkeit ist⁵.»

Es ist allerdings nicht ohne weiteres ersichtlich, inwiefern gerade Brot und Wein ein «Symbol des menschlichen Lebens und der menschlichen Persönlichkeit» sein sollen. Diese Deutung erscheint wie ein Rückschluß aus dem besonderen Sinn, welcher diesen Substanzen in der Messe zukommt. Das wäre aber ein Verdienst des Messtextes und nicht der Substanzen an sich, d. h., man käme wohl kaum darauf, daß Brot und Wein an sich schon das menschliche Leben oder gar die menschliche Persönlichkeit bedeuten könnten. Insofern aber Brot und Wein in einer gewissen Hinsicht wichtige *Kulturprodukte* sind, so drücken sie eben die entsprechende menschliche Bemühung aus. Sie stellen eine bestimmte Kulturleistung dar, welche in Aufmerksamkeit, Geduld, Fleiß, Hingabe und mühsamer Arbeit besteht. Der Ausdruck «das tägliche Brot» bedeutet die ganze Sorge des Menschen um seine Existenz. Mit der Erzeugung des Brotes hat er sein Leben gesichert. Insofern er aber nicht nur «von Brot allein lebt», gesellt sich zum Brot passenderweise der Wein, dessen Kultur auch immer ein besonderes Interesse und eine entsprechende Mühewaltung seitens des Menschen beanspruchte. Darum ist der Wein ebenfalls ein Ausdruck der Kulturleistung. Wo Weizen- und Weinbau vorhanden, da herrscht zivilisiertes Leben. Wo aber kein Weizen- und Ackerbau vorhanden, da herrscht die Unkultur der Nomaden und Jäger vor.

In der Darbringung von Brot und Wein wird also in erster Linie das Kulturprodukt geopfert, gewissermaßen das *Beste*, was menschlicher Fleiß hervorbringt. Das «Beste» wird aber nur durch das «Beste» im Menschen erzeugt, nämlich durch seine Gewissenhaftigkeit und seine Hingabe. Kulturprodukte können daher leicht auch die *psychologische Bedingung ihres Entstehens* darstellen, nämlich eben jene Tugenden des Menschen, welche ihn überhaupt zur Kulturleistung befähigen⁶.

5. I. c., p. 54 f.

6. Die Berechtigung dieses Schlusses gründet sich auf die Tatsache, daß jedes Symbol einen objektiven und einen subjektiven (auf die Psyche bezüglichen) Ursprung hat, daher es auf der «Objektstufe» sowohl wie auf der «Subjektstufe» gedeutet werden kann. Diese Konsideration ist in der praktischen Traumanalyse von Wichtigkeit. Siehe: *Psychologische Typen*, Definitionen.

Was nun die besondere Natur der Substanzen betrifft, so ist das Brot zweifellos ein Nahrungsmittel. Der Wein «stärkt» zwar, wie der Volksmund behauptet, aber in einem anderen Sinne als ein Nahrungsmittel. Er stimuliert und er «erfreut des Menschen Herz» vermöge einer gewissen volatilen Substanz, von jeher «Geist» genannt. Er ist deshalb, unähnlich dem harmlosen Wasser, ein «begeisterndes» Getränk, denn ein «Geist» oder «Gott» wohnt in ihm, der Rauschekstasen erzeugt. Das Weinwunder von Cana war zugleich das Wunder der Dionysostempel, und es hat einen tiefen Sinn, wenn auf dem Damaszener Abendmahlskelch Christus in den Weinranken thront wie ein Dionysos⁷. Wie Brot das physische Existenzmittel, so stellt der Wein das geistige dar. Wenn daher Brot und Wein geopfert werden, so bedeutet es eine Darbringung physischer sowohl wie geistiger Kulturleistung.

So sehr der Mensch auch seinen Aufwand an Besorgnis und Mühe empfunden hat, so wenig konnte er sich der Beobachtung entziehen, daß seine Kulturpflanzen aus eigenem, innerem Gesetze wachsen und gedeihen, oder daß ein Agens, eine Kraft in ihnen wirksam ist, die man dem eigenen Lebenshauche oder -geiste verglich. FRAZER hat nicht ohne Berechtigung dieses Prinzip als den «spirit of the corn» bezeichnet. Gewiß war menschliche Initiative und Arbeit nötig, aber noch nötiger erscheint es dem primitiven Menschen, diejenigen Zeremonien richtig und sorgfältig durchzuführen, welche das Numen der Kulturpflanzen unterhalten, stärken oder propitiieren⁸. Damit haftet auch dem Weizen und dem Weine etwas wie eine eigene Seele an, ein eigenes Lebensprinzip, welches sie geeignet macht, nicht nur menschliche Kulturleistung, sondern auch jenen saisonmäßig sterbenden und wiedererstehenden Gott, welcher ihr Lebensgeist ist, darzustellen. Kein Symbol ist «einfach». Einfach sind nur Zeichen und Allegorien. Das Symbol aber deckt immer einen komplizierten Tatbestand, welcher dermaßen jenseits der Sprachbegriffe steht, daß er eindeutig überhaupt nicht auszudrücken ist⁹. So haben wir es beim Symbol von Weizen und Wein mit einer vierfachen Sinnschichtung zu tun:

7. Weiteres Material bei EISLER, *Orpheus-the Fisher*. 1921, p. 280 ff.

8. Gleichmaßen sind bei der Jagd die «rites d'entrée» wichtiger als die Jagd selber, denn von den Riten hängt es ab, ob die Jagd erfolgreich ist oder nicht.

9. Vgl. dazu *Psychologische Typen*, Definitionen, s. v. «Symbol».

1. als Ackerbauprodukte,
2. als Produkte besonderer Zubereitung (Brot aus Weizen, Wein aus Trauben),
3. als Ausdruck psychologischer Leistung (Mühe, Fleiß, Geduld, Hingabe usw.) und der menschlichen Lebenskraft überhaupt,
4. als Erscheinung des Mana oder des Dämons der Vegetation.

Aus dieser Zusammenstellung ist unschwer zu ersehen, daß es schon eines Symbols bedarf, um einen derart komplizierten, physischen wie psychischen Tatbestand zu bezeichnen. Die einfachste Symbolformel ist daher «Brot und Wein» in der ursprünglichen, komplexen Bedeutsamkeit, welche diese Begriffe für den Ackerbau immer gehabt haben.

b) Das Opfer

Wie wir aus dem Vorhergegangenen ersehen haben, ist die Opfergabe *symbolisch*, d. h. sie betrifft alles, was durch das Symbol ausgedrückt ist, nämlich das physische Produkt, die zubereitete Substanz, die seelische Leistung des Menschen und das der Kulturpflanze eigentümliche autonome Lebensprinzip dämonischer Natur. Der Wert der Opfergabe wird dadurch erhöht, daß es *das Beste* oder ein *Erstling* ist. Insofern Brot und Wein das Beste sind, das der Ackerbau hervorbringt, so sind sie auch das Beste von menschlicher Bemühung. Dazu kommt, daß besonders der Weizen das sichtbare Erscheinen des sterbenden und wiedererstehenden göttlichen Numens, und der Wein die Gegenwart eines Berauschung und Ekstase verheißenden Pneumas bedeutet¹⁰. Die Antike hat letzteres als Dionysos und speziell als den *leidenden Dionysos-Zagreus* aufgefaßt, dessen göttliche Substanz in der ganzen Natur verbreitet ist. Was also geopfert wird in der Gestalt von Brot und Wein, ist, kurz gesagt, *Natur, Mensch und Gott* zusammengefaßt in der *Einheit der symbolischen Gabe*.

Die Darbringung einer so bedeutenden Gabe wirft ohne weiteres die Frage auf: Kann der Mensch überhaupt eine solche Gabe anbieten?

10. Siehe LEISEGANG, *Der Heilige Geist*. 1919, p. 248 ff.

Liegt eine solche Möglichkeit überhaupt in seinem seelischen Bereich? Die Kirche verneint diese Frage, indem sie feststellt, daß der Opferpriester Christus selber sei. Insofern aber die Menschheit in dieser Darbringung in doppelter Weise, wie wir gesehen haben, einbezogen ist, so wird die Frage von der Kirche auch, allerdings *bedingt*, bejaht. Auf der Seite des Opfernden finden wir ebenfalls einen komplizierten, symbolischen Tatbestand vor: *das Symbol ist nämlich Christus*, der Opferer und Geopfertes zugleich ist. Auch dieses Symbol hat einen mehrschichtigen Sinn, den ich im folgenden zu analysieren versuchen möchte.

Die Opferhandlung besteht zunächst im Geben einer Sache, die mir gehört. Alles, was mir gehört, trägt den Stempel des «Meinseins», nämlich einer subtilen Identität mit meinem Ich. Gewisse primitive Sprachen drücken dies in anschaulicher Weise aus, indem sie z. B. dem Kanu das Suffix des Belebtseins geben, wenn es mir gehört, nicht aber wenn es einem anderen gehört. Diese Zugehörigkeit aller Dinge, die den Stempel des «Meinseins» tragen, zu meiner Persönlichkeit, hat LÉVY-BRUHL sehr passend als «*participation mystique*» formuliert¹¹. Es handelt sich um eine irrationale, unbewußte Identität, welche davon herührt, daß alles, was mit uns in Berührung steht, nicht nur sich selber, *sondern auch zugleich ein Symbol ist*. Die Symbolisierung entsteht dadurch, daß erstens einmal jeder Mensch unbewußte Inhalte hat, und daß zweitens jede Sache auch ihr Unbekanntes hat, z. B. meine Uhr. Wer, wenn er nicht ein Uhrenmacher ist, kann sich erdreisten, zu behaupten, er kenne z. B. den Mechanismus seiner Taschenuhr? Und welcher Uhrenmacher, der nicht zufälligerweise Mineraloge oder Physiker ist, kennt die Molekularstruktur des Uhrenfederstahls? Und welcher Mineraloge weiß, wie er seine Taschenuhr reparieren kann? Wo aber zwei Unbekannte zusammenkommen, da lassen sie sich nicht mehr unterscheiden. Das Unbekannte im Menschen und das Unbekannte in der Sache fallen in eines. Es entsteht eine psychische Identität, die gegebenenfalls groteske Formen annehmen kann. Was «mein» ist, darf ein anderer nicht berühren, geschweige denn gebrauchen. Man ist beleidigt, wenn er «meinen» Sachen nicht die genügende Hochachtung entgegenbringt. Zwei chinesische Rikshakulis z. B. gerieten in heftigen

11. *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, 1912.

Streit, und als es zu Tätlichkeiten zu kommen drohte, da gab der eine dem Riksha des anderen einen Tritt, womit der Streitfall beigelegt war. Unsere unbewußten Inhalte sind nämlich, solange sie unbewußt sind, stets projiziert, und zwar in alles, was «mein» heißt, Sachen sowohl wie Tiere und Menschen. Und insofern «meine» Eigentumsgegenstände Projektionsträger sind, so sind sie mehr und funktionieren auch als mehr, als was sie an und für sich sind. Sie haben einen mehrschichtigen Sinn und sind daher symbolisch, welche Tatsache einem allerdings selten oder nie zum Bewußtsein kommt. Unsere Psyche ist in Wirklichkeit weit über die Grenzen des Bewußtseins ausgebreitet, was schon ein gewisser Alchemist gewußt zu haben scheint, indem er sagte, daß die Seele zum größten Teil außerhalb des Menschen sei ¹².

Was ich also von dem Meinen gebe, ist an sich schon ein Symbol, d. h. ein Mehrdeutiges, aber wegen der Unbewußtheit seines Symbolcharakters hängt es an meinem Ich, weil es ein Teil meiner Persönlichkeit ist. Daher ist mit jeder Gabe, laut oder leise, ein persönlicher Anspruch verknüpft. Ob man es will oder nicht, es ist stets ein «do ut des». Die Gabe bedeutet darum eine persönliche Absicht, denn an sich ist das bloße Geben keineswegs ein *Opfer*. Zu einem solchen wird es erst, wenn die mit dem Geben verbundene Absicht des «do ut des» geopfert, d. h. aufgegeben wird. Das Gegebene soll, wenn es den Anspruch darauf erhebt, ein Opfer zu sein, auch so weggegeben sein, wie wenn es *vernichtet* worden wäre ¹³. Erst dann nämlich besteht die Möglichkeit, daß der egoistische Anspruch aufgehoben ist. Würden Brot und Wein einfach gegeben ohne die Bewußtheit eines egoistischen Anspruches, so wäre die Unbewußtheit keine Entschuldigung, sondern im Gegenteil eine Gewähr für das Vorhandensein eines *heimlichen* Anspruches. Wegen der ausgesprochen egoistischen Natur des Anspruches würde die Darbringung unfehlbar den Charakter einer magisch propitiierenden Handlung besitzen mit dem uneingestandenem Zweck und der stillen Erwartung, damit das Wohlwollen Gottes erkaufte zu haben. Um diesen ethisch wertlosen Anschein des Opfern zu vermei-

12. «(Anima) quae extra corpus multa profundissima imaginatur . . .» (Die Seele, welche sich außerhalb des Körpers Dinge von äußerster Tiefe imaginiert . . .) MICHAEL SENDIVOGIUS, *De Sulphure*. (16. Jahrhundert) In: *Musaeum Hermeticum*. 1678. p. 617.

13. Die Parallele hiezu ist die totale Vernichtung der Opfergabe durch Verbrennen, ins Wasser oder in Abgründe Werfen.

den, muß die bestehende Identität mit der Gabe wenigstens so weit bewußt gemacht werden, daß man erkennt, *inwiefern man sich selber gibt*, indem man eine Gabe darbringt. Das heißt, aus dem natürlichen Tatbestande der Identität mit dem, was «mein» ist, erwächst die ethische Aufgabe, sich, respektive jenen Teil von sich zu opfern, der mit der Gabe identisch ist. Man soll wissen, daß man sich selber gibt oder aushändigt und daß daran immer entsprechende Ansprüche geknüpft werden, um so mehr, je weniger man davon weiß. Erst diese Bewußtheit garantiert, daß das Geben auch wirklich ein Opfern ist. Denn wenn ich weiß und zugebe, daß ich mich selber gebe oder drangebe und hiefür nicht bezahlt sein will, dann habe ich meinen Anspruch, d. h. einen Teil von mir geopfert. Daher bedeutet jedes Geben mit aufgehobenem Anspruch, d. h. ein Geben à fonds perdu in jeglicher Hinsicht, ein *Selbstopfer*. Das gewöhnliche Geben, das nicht wieder bezahlt ist, wird wie ein Verlust *empfunden*. Das Opfer aber soll wie ein Verlust *sein*, damit nämlich der egoistische Anspruch sicher nicht mehr besteht. Die Gabe soll daher, wie schon gesagt, so gegeben sein, wie wenn sie vernichtet worden wäre. Weil sie nun mich selber darstellt, so habe ich in ihr mich selber vernichtet, d. h. mich selber ohne Erwartung weggegeben. Dieser beabsichtigte Verlust ist aber insofern und von einer anderen Seite betrachtet kein wirklicher Verlust, sondern im Gegenteil ein Gewinn, denn das *Sichopfernkönnen beweist das Sich-Haben*. Niemand kann geben, was er nicht hat. Wer sich also opfern, d. h. seinen Anspruch aufgeben kann, der muß diesen gehabt haben, mit anderen Worten, er muß sich des Anspruches bewußt gewesen sein. Dies setzt einen Akt der *Selbsterkenntnis* voraus, ohne welche man gerade solcher Ansprüche unbewußt bleibt. Daher geht dem Wandlungsritus in der Messe logischerweise das Sündenbekenntnis voraus. Durch die Selbstprüfung soll der mit jeder Gabe verbundene egoistische Anspruch bewußt werden, und dieser letztere soll bewußt «geopfert» werden, sonst ist die Gabe kein Opfer. Mit dem Opfer beweist man, daß man sich hat, denn das Opfern ist kein Sich-Nehmen lassen, sondern eine bewußte und gewollte Abtretung, welche beweist, daß man über sich selber, d. h. über das Ich, verfügen kann. Damit wird das Ich zum *Objekt* des sittlichen Handelns, denn «ich» entscheide dann aus einer Instanz, die *meiner Ichhaftigkeit übergeordnet ist*. Ich beschließe gewissermaßen gegen mein «Ich» und hebe meinen

Anspruch auf. Die Möglichkeit der Selbstaufhebung ist eine empirische Tatsache, die ich bloß psychologisch feststellen, aber nicht philosophisch diskutieren will. Psychologisch will sie besagen, daß das Ich eine relative Größe sei, die jederzeit irgendwelchen übergeordneten Instanzen subsumiert werden kann. Diese Instanzen sind nicht eo ipso gleichzusetzen mit einem moralischen Kollektivbewußtsein, wie FREUD es mit seinem Über-Ich haben wollte, sondern vielmehr mit psychischen Bedingungen, die im Menschen a priori vorhanden sind und nicht empirisch erworben wurden. Hinter dem Menschen steht weder die öffentliche Meinung noch der allgemeine Sittenkodex¹⁴, sondern jene Persönlichkeit, die ihm noch unbewußt ist. Wie der Mensch stets noch das ist, was er früher war, so ist er auch immer schon das, was er noch sein wird. Das Bewußtsein umfaßt nicht die Ganzheit des Menschen, denn diese besteht einesteils aus seinen Bewußtseinsinhalten, anderen teils aber auch aus seinem unbestimmt weiten Unbewußten, von dem man keine Grenzen angeben kann. In diesem Ganzen ist das Bewußtsein enthalten, vielleicht wie ein kleinerer Kreis in einem größeren. Daher wohl besteht die Möglichkeit, das «Ich» zum Objekt zu machen, respektive die Möglichkeit, daß eine umfänglichere Persönlichkeit stufenweise im Verlaufe der Entwicklung hervortritt und das Ich in Dienstbarkeit nimmt. Dieser Zuwachs an Persönlichkeit geht aus dem Unbewußten hervor, dessen Grenzen nicht absteckbar sind. Infolgedessen ist auch der Umfang der stufenweise sich verwirklichenden Persönlichkeit *unbegrenzt*. Sie ist aber, im strengsten Gegensatz zum FREUDschen Über-Ich *individuell*. Sie ist sogar *die Individualität* im höchsten Sinne, und daher theoretisch begrenzt, indem ein individuelles Wesen unmöglich alle Eigenschaften aufweisen kann. (Den Vorgang der Verwirklichung habe ich als *Individuationsprozeß* bezeichnet.) Insofern die Persönlichkeit noch potentiell ist, kann sie als *transzendent* bezeichnet werden, und insofern sie unbewußt ist, ist sie ununterscheid-

14. Wenn tatsächlich nichts anderes hinter dem Menschen stünde als eine kollektive Wertnorm einerseits und die Naturtriebe andererseits, so wäre jede Durchbrechung der moralischen Norm nichts als eine Auflehnung des Instinktwesens. Damit wären wert- und sinnvolle Neuerungen unmöglich, denn Instinkte sind das Älteste und Konservativste in Tier und Mensch. Diese Ansicht vergißt den *schöpferischen* Trieb, der sich zwar wie ein Instinkt verhalten kann, dagegen aber eine fast ausschließlich auf die Species Homo sapiens beschränkte Seltenheit der Natur ist.

bar von allem, was ihre Projektionen enthalten, d. h. sie ist mit einem erheblichen Teile ihrer Umgebung identisch, was der oben beschriebenen «*participation mystique*» entspricht. Dieser Umstand ist praktisch insofern von größter Wichtigkeit, als dadurch die eigentümlichen Symbole, durch welche sich diese Wesenheit in den Träumen ausdrückt, erklärbar werden. Ich meine damit die Umwelts- und kosmischen Symbole. Diese Tatsachen bilden die psychologische Grundlage für die Vorstellung vom Menschen als *Mikrokosmos*, der bekanntlich durch die astrologisch formulierten Charakterkomponenten mit dem Makrokosmos verhängt ist.

Der Terminus «Selbst» schien mir eine passende Bezeichnung zu sein für diesen unbewußten Hintergrund, dessen jeweiliger Exponent im Bewußtsein das Ich ist. Das Ich steht zum Selbst, wie das patiens zum agens, oder wie das Objekt zum Subjekt, weil die Bestimmungen, die vom Selbst ausgehen, umfänglich und daher dem Ich überlegen sind. Wie das Unbewußte, so ist das Selbst das a priori Vorhandene, aus dem das Ich hervorgeht. Es präformiert sozusagen das Ich. *Nicht ich schaffe mich selbst, ich geschehe vielmehr mir selber.* Diese Einsicht ist von prinzipieller Bedeutung für die Psychologie aller religiösen Phänomene, deshalb hat IGNATIUS VON LOYOLA mit Recht sein «*Homo creatus est*» als «*Fundamentum*» den Exerzitien vorangestellt. Obschon diese Einsicht grundlegend ist, so kann sie doch nur die Hälfte der psychologischen Wahrheit sein. Ihre ausschließliche Gültigkeit wäre gleichbedeutend mit *Determinismus*, denn als bloß Geschaffenes oder aus unbewußter Voraussetzung Werdendes hat der Mensch keine Freiheit, und das Bewußtsein keine *raison d'être*. Die psychologische Beurteilung muß der Tatsache Rechnung tragen, daß trotz aller kausalen Gebundenheit der Mensch ein Freiheitsgefühl besitzt, das mit der Autonomie des Bewußtseins identisch ist. Trotzdem alles und jedes dem Ich die Abhängigkeit und Vorbedingtheit beweist, so ist es doch nicht von seiner gänzlichen Unfreiheit zu überzeugen. Man muß in der Tat zugeben, daß ein absolut präformiertes Bewußtsein und ein total abhängiges Ich ein zweckloses Schauspiel wären, indem dann alles ebenso gut oder noch besser unbewußt ablief. Die Existenz des Ichbewußtseins hat nur Sinn, wenn sie frei und autonom ist. Mit dieser Feststellung haben wir allerdings eine *Antinomie* ausgesprochen, aber damit auch ein entsprechendes Bild der tatsächlichen Verhältnisse entworfen.

Es gibt nun zeitliche, örtliche und individuelle Verschiedenheiten in den Graden der Abhängigkeit und der Freiheit. Es ist in Wirklichkeit immer beides vorhanden: die Übermacht des Selbst und die Hybris des Bewußtseins.

Dieser Konflikt zwischen Bewußtsein und Unbewußtem wird durch Bewußtwerdung der Lösung wenigstens näher gebracht. Ein solcher Akt der Bewußtmachung unbewußter Tatbestände ist im Selbstopfer vorausgesetzt. Das Ich muß sich seinen Anspruch bewußt machen, und das Selbst muß ihn aufheben gegen das Ich. Letzteres kann auf zweierlei Arten geschehen:

Ich hebe erstens meinen Anspruch auf in Berücksichtigung einer allgemeinen moralischen Voraussetzung, daß man für ein Geschenk keine Bezahlung erwarten dürfe. In diesem Fall koinzidiert das Selbst mit der öffentlichen Meinung und einem allgemeinen Sittenkodex. Das Selbst ist dann identisch mit FREUDS Über-Ich, daher in Umweltsbedingungen projiziert und deshalb als autonomer Faktor unbewußt.

Ich hebe zweitens meinen Anspruch auf, weil ich mich dazu aus nicht ganz erkennbaren inneren Gründen gedrängt fühle. Diese Gründe gewähren mir keine besondere moralische Genugtuung, sondern ich empfinde vielleicht sogar Widerstand gegen sie. Ich muß mich aber der Macht beugen, welche meinen egoistischen Anspruch unterdrückt. In diesem Fall ist das Selbst «integriert», d. h. aus der Projektion zurückgezogen und als bestimmende seelische Macht fühlbar geworden. Der Einwand, daß in diesem Fall der Sittenkodex einfach unbewußt sei, gilt insofern nicht, als ich genau weiß, gegen welche moralische Kritik ich meinen egoistischen Vorsatz durchsetzen würde. Es ist allerdings zuzugeben, daß in einem Fall, in dem mein Ichwunsch mit der moralischen Norm kollidiert, es schwer hält, die individuelle Natur der unterdrückenden Tendenz evident zu machen. Wenn es sich aber um eine Pflichtenkollision oder um jenen Fall handelt, für den Hoseas Heirat mit der Hure das klassische Paradigma ist, dann koinzidiert der Ichwunsch mit dem Sittenkodex, und Hosea hätte Jahwe der Unmoral zeihen müssen. Oder hätte der ungetreue Haushalter seine Schuld zugeben müssen? Jesus war in diesem Falle anderer Ansicht¹⁵. Erfahrung-

15. Vgl. das schon erwähnte Logion Jesu: «Wenn du weißt, was du tust, so bist du selig. Wenn du aber nicht weißt, was du tust, so bist du verflucht und ein Übertreter des Gesetzes.»

gen solcher und ähnlicher Art machen es dann klar, daß das Selbst weder einer Kollektivmoral noch den Naturtrieben gleichgesetzt werden kann, sondern als individuelle Bestimmung sui generis aufgefaßt werden muß. Das Über-Ich ist ein notwendiger und unvermeidlicher Ersatz für die Erfahrung des Selbst.

Aus dieser Gegenüberstellung geht wohl eines mit Deutlichkeit hervor, daß nämlich nicht nur die Einstellungen verschieden sind, sondern auch die Situationen, in denen Ansprüche aufgehoben werden. In ersterem Fall muß es sich um eine Situation handeln, die einem persönlich nicht unmittelbar an die Haut geht. In letzterem Fall dagegen kann es sich nur um eine sehr persönliche und den Geber ernsthaft in Mitleidenschaft ziehende Gabe handeln, wo es wirklich auf eine Selbstüberwindung ankommt. Um in unserem Rahmen zu exemplifizieren: In ersterem Fall handelt es sich z. B. um die Teilnahme an einer Messe, in letzterem um etwas wie das Sohnesopfer des Abraham oder wie die Entscheidung Christi in Gethsemane. Das eine ist vielleicht sehr ernstlich anempfunden und fromm erlebt, das andere aber wirklich ¹⁶.

Solange das Selbst unbewußt ist, entspricht es dem Über-Ich FREUDS und bildet eine Quelle beständiger moralischer Konflikte. Wird es aber aus der Projektion zurückgezogen, d. h. ist es nicht mehr die Meinung der anderen, dann weiß man, daß man sein eigenes Ja und Nein ist. Dann wirkt das Selbst als eine *unio oppositorum* und bildet damit die unmittelbarste Erfahrung des Göttlichen, welche psychologisch überhaupt faßbar ist ¹⁷.

c) Der Opferer

Was ich opfere, das ist mein egoistischer Anspruch, womit ich zugleich mich selber aufgebe. Jedes Opfer ist daher mehr oder weniger Selbstopfer. Der Grad hängt von der Bedeutung der Gabe ab. Ist mir die Gabe sehr wertvoll und betrifft sie mein persönlichstes Gefühl, so kann ich sicher sein, daß das Aufgeben des egoistischen Anspruches

16. Ich muß hier, um Mißverständnisse zu vermeiden, betonen, daß ich nur vom persönlichen Erlebnis rede und nicht von dem der Glaubensüberzeugung zugrunde liegenden Mysterium der Messe.

17. Vgl. dazu die Bedeutung des «vereinigenden Symbols» in: *Psychologische Typen*. Ges. Werke, Bd. 6, Paragr. 315 ff. (8. Aufl. 1950, p. 255 ff.)

meine Ichpersönlichkeit im Sinne der Auflehnung herausfordern wird. Ich kann auch sicher sein, daß die Macht, welche diesen Anspruch unterdrückt, mich selber unterdrückt, mithin das Selbst sein muß. *Das Selbst also ist es, das mich zum Opfern veranlaßt*, ja es zwingt mich zum Opfern¹⁸. Das Selbst ist der Opferer, und ich bin die geopfert Gabe, das Menschenopfer. Versetzen wir uns einen Augenblick in die Seele Abrahams, der seinen einzigen Sohn aus übermächtigem göttlichem Gebote heraus opfern sollte. Würde ein Vater unter solchen Umständen, jenseits von Mitleid mit dem Sohn, nicht sich selber als Opfer fühlen und den Stich des Opfermessers in seiner eigenen Brust empfinden? Ja, *er wäre Opferer und Geopfelter zugleich*.

Da nun das Verhältnis des Ich zum Selbst demjenigen des Sohnes zum Vater entspricht, kann gesagt werden, daß das Selbst, indem es uns zum Selbstopfer zwingt, an sich selber den Opferakt vollzieht. Was dieser Opferakt uns bedeutet, dessen sind wir wohl hinlänglich gewahr; was er aber dem Selbst bedeutet, ist nicht so deutlich. Da uns das Selbst nur in einzelnen Akten faßbar wird, als Ganzes aber, um seiner umfänglicheren Natur willen, verborgen bleibt, so können wir nur aus dem wenigen, das vom Selbst erfahrbar ist, Schlüsse ziehen. Wir haben gesehen, daß ein Opfer nur stattfindet, wenn das Selbst es fühlbar und unzweifelhaft an uns vollzieht. Auch dürfen wir wagen, die Vermutung auszusprechen, daß, insofern das Selbst sich zu uns verhält wie der Vater zum Sohn, das Selbst unser Opfer gewissermaßen wie ein Selbstopfer empfinde. *Wir gewinnen aus dem Selbstopfer uns selbst, das Selbst, denn nur was wir geben, das haben wir*. Was aber gewinnt das Selbst? Wir sehen, daß es in Erscheinung tritt, daß es sich aus der unbewußten Projektion löst, daß es, indem es uns ergreift, auch in uns selber eintritt und damit aus dem dissoluten Zustand des Unbewußtseins in den des Bewußtseins und aus dem potentiellen in den aktuellen Zustand übergeht. Was es im unbewußten Zustand ist, wissen wir nicht; jetzt aber wissen wir, daß es *Mensch, ja uns selber geworden ist*.

Dieser Vorgang der Menschwerdung wird in Träumen und inneren

18. In der indischen Philosophie haben wir die Parallele Prajâpati und Purusha Nârâyana, wobei ersterer letzteren zum Opfern auffordert. Die beiden sind aber im Grund identisch. Zur Opferaufforderung: *Satapatha-Brâhmana*. In: *Sacred Books of the East*, Vol. XLIV, 1900, p. 172 f. Opferung des Purusha in *Rigveda* X, 90. A. HILLEBRANDT, *Lieder des Rgveda*. 1913, p. 130 f.

2
Bildern als eine Zusammensetzung aus vielen Einheiten, als eine Sammlung von Zerstreutem einesteils, anderenteils als allmähliches Hervortreten und Deutlichwerden von etwas, das stets vorhanden war, dargestellt¹⁹. Um diesen Vorgang gravitiert das Denken und Spekulieren der Alchemie und zum Teil auch des Gnostizismus. Derselbe Vorgang drückt sich aber auch im christlichen Dogma und im besonderen im Wandlungsmysterium der Messe aus. Aus der Psychologie dieses Vorganges wird es verständlich, warum der Mensch einerseits als Opferer, andererseits als der Geopferte erscheint, und warum er auch wiederum nicht der Opferer und die Opfergabe ist, sondern vielmehr Gott beides ist, und warum Gott im Opferakt zum leidenden und sterbenden Menschen wird, und warum letzterer durch den eucharistischen Genuß des glorifizierten Leibes die Gewißheit seiner Auferstehung gewinnt, respektive seiner Teilnahme an der Gottheit innewird.

Die Integrierung oder Menschwerdung des Selbst wird, wie schon angedeutet, von der Bewußtseinsseite her vorbereitet durch die Bewußtmachung egoistischer Absichten, d. h. man legt sich Rechenschaft ab über seine Motive und versucht, sich ein möglichst vollständiges, objektives Bild seines eigenen Wesens zu formen. Es ist ein Akt der Selbstbesinnung, der Sammlung des Zerstreuten und nie recht in gegenseitige Verbindung Gebrachten, und eine Auseinandersetzung mit sich selber zum Zwecke der völligen Bewußtwerdung. (Ein unbewußtes Selbstopfer ist daher nur ein Geschehnis, aber kein sittlicher Akt.) Selbstbesinnung ist aber dem vorwiegend unbewußten Menschen das Schwierigste und Widerwärtigste. Die menschliche Natur selber hat eine ausgesprochene Scheu vor der Bewußtwerdung. Was aber den Menschen doch dazu treibt, das ist eben das Selbst, welches Opfer ver-

19. Dieser Widerspruch ist insofern unvermeidlich, als der Begriff des Selbst nur antinomische Aussagen erlaubt. Das Selbst ist per definitionem der Begriff einer umfänglicheren Wesenheit als der bewußten Persönlichkeit. Infolgedessen ist letztere nicht imstande, ein das Selbst umfassendes Urteil zu fällen; d. h. jedes Urteil und jede Aussage darüber ist unvollständig und muß daher durch eine bedingte Negation ergänzt (nicht aufgehoben) werden. Wenn ich daher setze: «das Selbst *ist*», so muß ich ergänzen: «und es ist, als ob es *nicht wäre*». Der Vollständigkeit halber könnte die Setzung auch umgekehrt werden: «Das Selbst *ist nicht*, und es ist zugleich, als ob es *wäre*.» Diese Umkehrung erübrigt sich allerdings gegenüber der Tatsache, daß es nicht bloß ein philosophischer Begriff, wie z. B. KANTS «Ding an sich», sondern ein psychologischer Erfahrungsbegriff ist, was dessen Hypostasierung unter den angegebenen Kautelen ermöglicht.

langt, indem es gewissermaßen sich uns opfert. Einesteils ist die Bewußtwerdung, als eine Zusammenführung abgesplitteter Teile, eine bewußte Willensleistung des Ich, anderenteils aber bedeutet sie auch ein spontanes Hervortreten des Selbst²⁰, das von jeher war. Einerseits erscheint die Individuation als Synthese einer neuen Einheit, die zuvor aus zerstreuten Teilen bestand, andererseits aber als das Offenbarwerden eines Wesens, das dem Ich präexistent, ja dessen Vater oder Schöpfer und dessen Ganzheit es ist. Wir *erschaffen* gewissermaßen das Selbst durch das Bewußtmachen unbewußter Inhalte, und insofern ist es unser *Sohn*. Dementsprechend nannten die Alchemisten ihre inkorrutable Substanz, welche eben das Selbst bedeutet, den «*filius philosophorum*». Wir werden zu dieser Bemühung aber veranlaßt durch das unbewußte Vorhandensein des Selbst, von dem stärkste Bestimmungen zur Überwindung der Unbewußtheit ausgehen. In dieser Beziehung ist das Selbst der *Vater*. Daher stammen die alchemistischen Bezeichnungen: Mercurius als der Senex, nämlich Hermes Trismegistos, und Saturnus, der im Gnostizismus als Greis und Jüngling galt, genau wie Mercurius bei den Alchemisten. Am deutlichsten wohl drücken sich diese psychologischen Zusammenhänge in den antiken Anschauungen vom Urmenschen, Protanthropos, und dem Menschensohn aus. Christus ist als Logos von Ewigkeit, und als Mensch ist er der «Sohn des Menschen»²¹. Christus als der Logos ist das welterschöpfende Prinzip. Dem entspricht das Verhältnis des Selbst zum Bewußtsein, ohne welches die Welt als existierend gar nicht wahrgenommen würde. Der Logos ist recht eigentlich das principium individuationis, denn aus ihm ist alles hervorgegangen, und alles, was ist, existiert in individueller Form vom Kristall bis zum Menschen. In diesen vielfach geteilten und durch unendliche Verschiedenheit differenzierten Erscheinungen drückt sich das Wesen des auctor rerum aus. Dem entspricht einerseits das Selbst mit der Unbestimmtheit und Unbegrenztheit seiner unbewußten Existenz (trotz seiner Einmaligkeit und Einzigartigkeit!) und seinem Schöpferverhältnis zum individuellen Bewußtsein, andererseits der individuelle Mensch

20. Insofern das Selbst dem Ich Veranlassung zur Selbstbesinnung gibt. Zur Empirie des Selbst vgl.: *Psychologie und Alchemie*. 1952, p. 79 ff. und 151 ff. Ges. Werke, Bd. 12, Paragr. 52 ff. und 127 ff.

21. Wenn ich für die entsprechenden seelischen Vorgänge den unhistorischen Terminus des «Selbst» setze, so geschieht dies mit der bewußten Absicht, keine Übergriffe

als Erscheinungsform des Selbst. Die antike Philosophie hat diesen Gedanken an die Legende vom zerstückelten Dionysos angelehnt, welcher als Schöpfer der ἀμέριστος νοῦς, als Geschöpf aber der μεμερισμένος νοῦς ist²². Dionysos ist durch die ganze Natur ausgeteilt, und wie Zeus einst das noch zuckende Herz des Gottes verschlang, so zerfleischten auch seine Gläubigen wilde Tiere, um den zerstückelten Geist des Dionysos wieder zu integrieren. Das Sammeln der Lichtsubstanz in der Barbelo-Gnosis und im Manichäismus weist in gleicher Richtung. Dem entspricht psychologisch die Integration des Selbst durch Bewußtmachung abgespaltener Inhalte. Selbstbesinnung ist ein Sich-selber-Sammeln. Ganz in diesem Sinne ist jene Anweisung zu verstehen, welche MONOIMUS dem THEOPHRASTUS gibt:

«Suche ihn (nämlich Gott) von dir selber aus und lerne, wer es ist, der alles überhaupt in dir sich zueignet und spricht: Mein Gott, mein Geist (νοῦς), mein Verstand, meine Seele, mein Körper, und lerne, woher Trauer und Freude und Lieben und Hassen und das nicht gewollte Aufwachen und die nicht gewollte Schläfrigkeit und nicht gewollter Ärger und nicht gewollte Liebe kommen. Und wenn du diese genau untersuchst, so wirst du ihn in dir selber finden, das Eine und das Viele, entsprechend jenem Tüpfelchen, in dem er von dir selber seinen Ausgang nimmt²³.»

Die Selbstbesinnung oder – was dasselbe ist – der Drang zur Individuation sammelt das Zerstreute und Vielfältige und erhöht es zur ursprünglichen Gestalt des *Einen*, des *Urmenschen*. Dadurch wird die Sonderexistenz, d. h. die jeweilige Ichhaftigkeit aufgehoben, der Kreis des Bewußtseins erweitert und durch die Bewußtmachung der Paradoxien werden die Konfliktquellen zum Versiegen gebracht. Diese Annäherung an das Selbst ist insofern eine Art der Repristinierung oder der Apokatastasis, als das Selbst den Charakter der Inkorrumpibilität respektive der «Ewigkeit» hat, vermöge seiner, dem Bewußtsein vorausgehenden, unbewußten Präexistenz²⁴. Dieses Gefühl drückt sich

zu begehnen, sondern durch meine Terminologie auszudrücken, daß ich mich auf das Gebiet der Erfahrungspsychologie beschränke.

22. (Der nichtgeteilte und geteilte Geist.) J. FIRMICUS MATERNUS, *De errore profanarum religionum*, 7, 8.

23. HIPPOLYTUS, *Elenchos*. VIII, 15.

24. Auch vermöge der Tatsache, die ich hier bloß streife, daß das Unbewußte nur bedingt an die Grenzen von Zeit und Raum gebunden ist. Die gar nicht seltenen soge-

aus in einer Stelle der *Benedictio fontis*: « Et quos aut sexus in corpore aut aetas discernit in tempore, omnes *in unam* pariat gratia mater *infantiam*. » (Damit die, welche entweder das Geschlecht im Körper oder das Alter in der Zeit unterscheidet, die Mutter Gnade alle in die *eine Kindheit* gebäre.)

Die Gestalt des göttlichen Opferers entspricht Zug um Zug den empirischen Erscheinungsweisen jenes Archetypus, der ungefähr allen bekannten Gottesvorstellungen zugrunde liegt. Dieser Archetypus ist nicht nur ein statisches Bild, sondern zugleich eine bewegte Dynamik: er ist immer ein Drama im Himmel, auf der Erde und in der Hölle²⁵.

d) Der Archetypus des Opfers

Die Vergleichung der Grundgedanken der Messe mit dem Inhalt der Zosimos-Visionen ergibt bei aller Verschiedenheit eine bemerkenswerte Ähnlichkeit. Der größeren Klarheit halber will ich die Ähnlichkeiten und Unähnlichkeiten in Parallele setzen:

Ähnliches:

Zosimos

Messe

1. Die handelnden Figuren sind zwei Priester.
2. Der eine Priester schlachtet den anderen.
3. Es werden auch andere Menschen geopfert.
4. Das Opfer ist ein freiwilliges Selbstopfer.

1. Der Priester und der ewige Priester Christus.
2. Mactatio Christi durch die Konsekrationsworte, welche der Priester ausspricht.
3. Die Gemeinde ist selber Opfergabe.
4. Christus gibt sich freiwillig zum Opfer.

nannten telepathischen Erscheinungen beweisen, daß für die Psyche Raum und Zeit nur relative Gültigkeit besitzen. Den Beweis hiefür haben die RHINESchen Experimente erbracht. Vgl. hiezu meinen Aufsatz *Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge*. In: *Naturerklärung und Psyche*.

25. Die «Hölle» könnte in diesem Zusammenhang befremden. Ich bitte aber meinen Leser, sich einmal den *Ulysses* von JAMES JOYCE näher anzusehen, oder die *Aufzeichnungen und Bekenntnisse eines gerechtfertigten Sünders* von JAMES HOGG.

5. Der Opfertod ist qualvoll.
6. Es findet eine Zerstückelung des Geopferten statt.
7. Es findet eine *thysia* statt.
8. Der Priester ißt sein eigenes Fleisch.
9. Der Priester verwandelt sich in *Pneuma*.
10. Eine weißglänzende Gestalt, wie die Sonne am Mittag, erscheint.
11. Entstehung des «göttlichen Wassers» aus dem Opfer.

5. Christus leidet im Opferakt.
6. *Fractio panis*.
7. Opfer des Weihrauchs.
8. Christus trinkt sein eigenes Blut (St. CHRYSOSTOMUS).
9. Die Substanzen wandeln sich in Körper und Blut Christi.
10. Hostie als «*Visio beatifica*» («*quaesivi vultum tuum, Domine*»). Große Elevation.
11. Die Gnadenwirkung der Messe. Der Wasserkelch dem Taufbade verglichen. Wassersymbolik der Gnadenwirkung.

Unähnliches:

1. Der Opfervorgang ist die Traumvision eines Einzelnen. Er ist ein Stück Unbewußtes, das sich dem Traumbewußtsein darstellt.
2. Der Träumer ist nur Zuschauer der symbolischen Traumhandlung.
3. Die Handlung ist ein blutiges und grausiges Menschenopfer.
4. Das Opfer ist begleitet von einer Skalpierung.
5. Das Opfer wird parallel an einem Drachen vollzogen.

1. Die Form der Messe ist ein bewußtes, kunstvolles Erzeugnis vieler Jahrhunderte und vieler Geister.
2. Priester und Gemeinde sind Mithandelnde des Mysteriums.
3. Alles Anstößige ist vermieden. Die *mactatio* selber ist nicht erwähnt. Es ist ein unblutiges Opfer von Brot und Wein (*incruente immolatur!*).
4. Nichts entsprechend Gegensätzliches.
5. Das symbolische Opferlamm.

6. Es wird verbrannt und gekocht.
7. Der Sinn der Opferhandlung ist die Herstellung des «göttlichen Wassers», welches zur Metallverwandlung und – mystice – zur Selbstwerdung dient.
8. Die in der Vision sich wandelnde Wesenheit ist vermutlich der Dämon des Saturn, des obersten Archon (der mit dem Gott der Juden in Beziehung steht). Es ist die finstere, schwere Hyle im Menschen, die zu Pneuma wird.

6. Die Substanzen werden geistig gewandelt.
7. Der Sinn der Messe ist die *Communio* des lebendigen Christus mit seiner Gemeinde.
8. Die in der Messe sich wandelnde Wesenheit ist Gott, der als Vater den Sohn in menschlicher Gestalt zeugte, in dieser Gestalt litt und starb und wiederum aufstieg zu seinem Ursprung.

In der Vision fällt der brutale Konkretismus dermaßen auf, daß man sich leicht versucht fühlen könnte – aus ästhetischen und anderen Gründen –, eine Vergleichung mit der Messe überhaupt aufzugeben. Wenn ich es trotzdem wage, gewisse Analogien hervorzuheben, so geschieht dies keineswegs aus der aufklärerischen Absicht, die heilige Handlung dadurch zu entwerten, daß ich sie gewissermaßen in die Nähe eines heidnisch-naturhaften Geschehnisses rücke. Wenn ich überhaupt eine jenseits der wissenschaftlichen Wahrheit liegende Absicht habe, so ist es mein Wunsch, zu zeigen, daß das wichtigste Mysterium der katholischen Kirche u. a. auch auf psychischen Bedingungen beruht, die tief in der menschlichen Seele verwurzelt sind.

Die Vision, deren Traumcharakter höchst wahrscheinlich ist, muß als ein unabsichtliches, d. h. nicht bewußt bezwecktes, seelisches Produkt angesprochen werden. Es ist ein *Naturprodukt* wie alle Träume. Dagegen ist die Messe ein *Produkt des Geistes* und ein ausgesprochen geistiges und bewußtes *Procedere*. Unter Verwendung einer alten, aber nicht veralteten Nomenklatur kann die Vision als *psychisch*, die Messe aber als *pneumatisch* bezeichnet werden. Die Vision ist undifferenzierter Rohstoff, die Messe dagegen differenzierteste Kunstform; darum ist

erstere grausig, letztere aber schön. Wenn schon die Messe altertümlich ist, so ist sie es im besten Sinne dieses Wortes, und darum genügt ihre Liturgie auch den höchsten Ansprüchen der Gegenwart. Im Gegensatz dazu ist die Vision archaisch und primitiv, weist aber durch ihre Symbolik auf die alchemistische Grundidee der inkorruptibeln Substanz, nämlich des dem Wechsel entrückten Selbst hin. Die Vision ist ein Stück unverfälschter Natur, banal, grotesk, anstößig, schaurig und tief wie diese. Die Vision sagt es nicht, aber sie läßt es ahnen mit jener profunden Unsicherheit und Zweifelhaftigkeit wie alles Un-, Über- und Untermenschliche. Die Messe spricht aus, stellt dar und hüllt sogar die Gottheit in das Gewand schönster Menschlichkeit.

Aus alledem ist ersichtlich, daß Vision und Messe zwei verschiedene, nahezu inkommensurable Dinge sind. Gelänge es uns aber, den natürlichen Vorgang, auf dem die Messe *psychisch* begründet ist, nämlich jenen Vorgang im Unbewußten zu rekonstruieren, so würden wir wohl ein Bild erhalten, das unserer Vision schon eher kommensurabel wäre. Bekanntlich beruht die Messe nach der kirchlichen Auffassung auf den Ereignissen des Lebens Jesu. Aus diesem «wirklichen» Leben wollen wir gewisse Einzelheiten hervorheben, welche dem Bild der Verwandlung einige konkretistische Züge beifügen und es damit der Vision des ZOSIMOS etwas näher bringen: ich erwähne die Geißelung, die Dornenkrönung, die Mantelbekleidung, womit Jesus zum archaischen *Königsoffer* wird. Dieser Zug wird unterstrichen durch den Barabbas- («Sohn des Vaters») Zwischenfall, welcher das Königsoffer bestätigt. Sodann hebe ich die Tortur der Kreuzigung hervor, welche an sich ein schändliches und grausames Schauspiel ist, wahrlich ferne vom «incruente immolatur»! Die rechte Pleurahöhle und vielleicht die rechte Herzseite wurden durch einen Speerstoß geöffnet, und es flossen Blutcoagula und Serum heraus. Fügen wir diese Einzelheiten in das Bild des Vorganges, welcher der Messe zugrunde liegt, ein, so bilden sie ein beachtliches Äquivalent zu gewissen archaisch-grausamen Zügen des Visionsbildes. Dazu kommen nun noch die dogmatischen Grundideen: Wie die Bezugnahme auf das Isaakopfer im Gebet «Unde et memores» zeigt, hat das Opfer die Bedeutung nicht etwa nur eines Menschenopfers, sondern sogar eines Sohnesopfers, und zwar *des einzigen Sohnes*. Das ist ein Opfer, dessen Archaismus sich nicht mehr überbieten läßt. Das Opfer ist dermaßen grausam, daß Abraham es bekanntlich

nicht vollziehen mußte²⁶. Auch wenn er es vollzogen hätte, so wäre ein Messerstoß ins Herz ein schneller und relativ schmerzloser Tod für das Opfer gewesen. Selbst die blutige aztekische Opferzeremonie des Herausschneidens bedeutete einen raschen Tod. Jenes Sohnesopfer aber, welches die Quintessenz der Messe bildet, war eingeleitet durch Geißelung und Verspottung und ausgeführt durch eine sechsstündige Suspension an einem Kreuz, an welches das Opfer, durch Hände und Füße genagelt, angeheftet war; also kein schneller Tod, sondern eine raffiniert langsame Zutodequälung. Zudem war Kreuzigung eine entehrende Strafe für Sklaven. In diesem Opfer halten sich physische und moralische Grausamkeit die Waage.

Sehen wir für einen Augenblick von der Einheit der Natur des Vaters mit der des Sohnes ab, was darum möglich ist, weil es ja zwei zu unterscheidende und nicht miteinander zu verwechselnde Personen sind, und versetzen wir uns in das Gefühl eines Vaters, der solches Leiden seines Sohnes, welcher sich in das Land der Feinde gewagt hat, mit eigenen Augen ansehen muß, mit dem Bewußtsein, daß *er* es war, der den Sohn willentlich und wissentlich dieser Gefahr ausgesetzt hat! Eine solche Hinrichtung wird in der Regel ausgeführt aus Rache oder als Strafe für ein gemeines Verbrechen, wobei beide, Vater sowohl als Sohn, getroffen werden sollen. Die Idee der *Strafe* wird besonders anschaulich gemacht durch die Kreuzigung mit zwei Verbrechern. *Die Strafe wird ausgeführt an der Gottheit selber*. Die Vorlage zu dieser Exekution ist der rituelle Königsmord. Der König wird getötet, wenn er Anwandlungen von Impotenz zeigt, oder wenn Mißernten einen Zweifel an seiner magischen Wirksamkeit aufkommen lassen. Er wird

26. Wie dieses Opfer von der jüdischen Frömmigkeit empfunden wurde, zeigt folgende Talmudlegende: «Und ich, rief Abraham, schwöre, nicht eher vom Altar zu steigen, bis Du mich erhört hast: Als Du mir befehlst, Isaak, meinen Sohn, zu opfern, verstießest Du wider das Wort: 'In Isaak soll Dir der Samen genannt werden'. Ich aber schwieg. Wenn nun meine Nachkommen sich einst gegen Dich vergehen werden, und Du sie dafür strafen willst, dann erinnere Dich, daß auch Du nicht ohne Fehl bist, und verzeihe ihnen.» «Wohlan denn», entgegnete der Herr, «da ist ein Widder, hinter Dir in der Hecke mit seinen Hörnern hangend, den opfere statt Deines Sohnes Isaak. Und wenn Deine Nachkommen einst sündigen werden, und ich am Neujahrstag über sie zu Gericht sitze, dann sollen sie das Horn eines Widders blasen, daß ich Deiner Worte gedenke und Gnade ergehen lasse für Recht.» (FROMER und SCHNITZER, *Legenden aus dem Talmud*. 1922, p. 34 f.) Ich verdanke diese Notiz der freundlichen Mitteilung von Herrn cand. phil. H. Imhof.

daher zur Verbesserung der Lage seines Volkes getötet, und Gott wird zur Erlösung der Menschheit geopfert.

Wie begründet sich nun diese Bestrafung Gottes? Ungeachtet der an Blasphemie streifenden Idee der Frage muß sie wegen des unzweifelhaften Strafcharakters des Opfers doch gestellt werden. Die gewöhnliche Erklärung ist ja, daß Christus um unserer Sünden willen bestraft worden sei²⁷. Da es mir hier keineswegs um die kirchliche Erklärung geht, sondern vielmehr um die Rekonstruktion des zugrundeliegenden psychischen Vorganges, so muß logischerweise eine der Strafe entsprechende Schuld festgestellt werden. Wenn die Menschheit die wirkliche Schuld trägt, müßte logischerweise sie dafür bestraft werden. Wenn Gott ihr aber die Strafe abnimmt, so exkulpiert er sie, und es steht dann zu vermuten, daß die Menschheit auch gar nicht schuld sei, sondern daß Gott die Schuld habe, weshalb er sie auch logischerweise auf sich nähme. Aus begreiflichen Gründen ist nicht zu hoffen, innerhalb des ursprünglichen Christentums eine befriedigende Antwort zu finden. Wohl aber gibt es eine solche Antwort im Alten Testament, im zeitgenössischen Gnostizismus und in der späteren katholischen Spekulation. Aus dem Alten Testament wissen wir, daß Jahwe zwar ein Hüter des Gesetzes, selber aber nicht gerecht ist, und daß er an Zornanfällen litt, die er selber bereuen mußte²⁸. Aus gewissen gnostischen Systemen ersehen wir, daß der auctor rerum ein niederer Archon gewesen ist, welcher wähnte, eine vollkommene Welt zu schaffen, während er doch nur leidvoll Unvollkommenes schuf. Dieser demiurgische Archon steht vermöge seines saturnischen Charakters in Analogie zum jüdischen Gott Jahwe, der ebenfalls als Weltschöpfer galt. Sein Werk war unvollkommen und gedieh nicht, woran das Geschöpf nicht schuld ist. Dieses Argument führte innerhalb des Christentums zur Markionitischen Reformation und zur Säuberung des Neuen Testamentes von alttestamentlichen Bestandteilen. Noch im 17. Jahrhundert hat der gelehrte Jesuit NICOLAUS CAUSSINUS den Monoceros als ein passendes Symbol für den Gott des Alten Testamentes erklärt, u. a. darum, weil dieser in zornmütiger Weise die Welt wie ein gereiztes Nashorn in Un-

27. Isa. LIII, 5: «Ipse autem vulneratus est propter iniquitates nostras . . . disciplina pacis nostrae super eum . . .»

28. Vgl. *Antwort auf Hiob*.

ordnung gebracht habe. Schließlich aber, bezwungen von der Liebe zu einer reinen Jungfrau, habe er sich im Schoße derselben zu einem Gott der Liebe gewandelt ²⁹.

In dieser Erklärung stoßen wir auf jene Naturlogik, welche wir in der kirchlichen Antwort vermißten. Die Schuld Gottes bestand darin, daß er als Weltschöpfer, als König seiner Geschöpfe, nicht genügte und deshalb der rituellen Tötung unterworfen werden mußte. Für den Primitiven ist der konkrete König erreichbar, für eine höhere Zivilisationsstufe mit einem geistigen Gottesbegriff hingegen war dies nicht mehr der Fall. Frühere Zeiten konnten ihre Götter noch entthronen, indem sie ihre Bilder prügeln oder sie in Fesseln legen. Auf höherer Stufe jedoch konnte nur noch ein Gott den anderen entthronen, und als der Monotheismus sich entwickelte, konnte nur noch Gott selber sich wandeln.

Daß der Wandlungsvorgang als «Strafe» erscheint – ZOSIMOS verwendet direkt diesen Ausdruck (κόλασις) –, dürfte einer gewissen Rationalisierung entsprechen, bzw. einem Bedürfnis, sich die Grausamkeit des Vorganges einigermaßen zu erklären. Ein derartiges Bedürfnis stellt sich erst auf höherer Bewußtseinsstufe mit einem entwickelten Gefühl ein und sucht nach einer zureichenden Begründung für die anstoß-erregende, unbegreifliche Grausamkeit der Prozedur, wie sie z. B. in dem Zerstückelungserlebnis der schamanistischen Initiation uns entgegentritt. Die nächstliegende Vermutung ist auf dieser Stufe wohl die Bestrafung einer Schuld oder Sünde. Damit erhält der Wandlungsvorgang eine moralische Bestimmung, die dem ursprünglichen Ereignis wohl kaum zugrunde lag. Es scheint vielmehr, als ob eine höhere und spätere Bewußtseinsstufe ein nicht näher begründetes oder erklärtes Erlebnis vorgefunden hätte, welches sie sich dadurch verständlich zu machen suchte, daß sie eine moralische Ätiologie einflocht. Man kann

29. CAUSSINUS, *De Symbolica Aegyptiorum Sapientia. Polyhistor Symbolicus, electorum symbolorum et parabolarum historiarum stromata*. 1623. p. 348: «Deus antea ultionum, tonans, fulminans, permiscens mundum, in Virginis sinu, imo utero conquivit, et amore captus est.» Ebenso PHILIPPUS PICINELLUS, *Mundus Symbolicus*. 1681, I, p. 419: (De rhinozerote) «Certe Deus, summe terribilis, postea quam Virginis beatissimae uterum habitare caepit, placidum se, ac penitus mansuetum orbi exhibuit. S. Bonaventura: Christus, inquit, per mansuetissimam Mariam mansuescit et placatur, ne se de peccatore per mortem aeternam ulciscatur.»

schwer sehen, daß die ursprüngliche Zerstückelung eindeutig dem Zwecke diene, den Initianden als einen neuen und wirksameren Menschen herzustellen. Die Initiation hat sogar den Aspekt einer *Heilung*³⁰. Im Lichte dieser Tatsache erscheint die moralische Deutung als «Strafe» einigermaßen daneben zu greifen und so den Verdacht aufkommen zu lassen, daß sie die Zerstückelung noch nicht ganz begriffen hätte. Sie hat in ihrer Unzulänglichkeit den Widerspruch, der in ihrer Erklärung liegt, nicht verstanden: eine Schuld sollte nämlich vermieden werden, damit man nicht bestraft wird. Es wäre aber für den Initianden eine wirkliche Sünde, wenn er sich der Qual der Initiation entzöge. Die ihm auferlegte Tortur ist eben gerade keine Strafe, sondern das unerläßliche Mittel, ihn seiner Bestimmung entgegenzuführen. Diese Ereignisse treten auch oft in einem so jugendlichen Alter auf, daß von einer Schuld entsprechenden Ausmaßes noch gar keine Rede sein kann. Aus diesem Grunde scheint mir die moralische Auffassung des Leidens als Strafe nicht nur unzulänglich, sondern in gewissem Grade auch irreführend zu sein. Sie ist offenbar ein erstmaliger Versuch zu einer psychologischen Erklärung im Falle einer seit alters überlieferten archetypischen Vorstellung, die nie zuvor Gegenstand des Nachdenkens gewesen war. Derartige Vorstellungen und Riten, fern davon, je erfunden zu sein, haben sich vielmehr ereignet und wurden getan, längst bevor darüber gedacht wurde. Ich habe bei Primitiven die Ausübung von Riten gesehen, von denen niemand anzugeben wußte, was sie bedeuteten, und in Europa gibt es noch Gebräuche, deren Sinn von jeher unbewußt war. Erste Erklärungsversuche pflegen daher meist etwas ungeschickt auszufallen.

Der Aspekt von Qual und Strafe entspricht einem danebenstehenden reflektierenden Bewußtsein, dem der eigentliche Sinn der Zerstückelung noch unbegreiflich ist. Was am Opfertier konkret ausgeführt wurde, und was der Schamane für eine wirkliche Tatsache hält, erscheint auf höherer Stufe, in der Zosimosvision, als ein *psychischer Vorgang*, in welchem eine Gestaltung des Unbewußten, nämlich ein Homunculus, zerteilt und gewandelt wird. Nach den Regeln der Traumdeutung ist dieser ein Aspekt des beobachtenden Subjektes selber, d. h.

30. M. ELIADE, *Le Chamanisme*, 1951, p. 39.

ZOSIMOS erscheint sich selber als Homunculus, bzw. das Unbewußte stellt ihn als solchen dar, nämlich als unvollständigen («verstümmelten») zwerghaften Menschen, der aus schwerer Materie (z. B. Blei oder Erz) besteht, was wohl soviel als «hylischer Mensch» bedeuten will. Ein solcher ist dunkel und in der Stofflichkeit befangen. Er ist essentiell unbewußt und bedarf darum der Wandlung und Erleuchtung. Zu diesem Zwecke muß seine Gestalt auseinandergenommen und in ihre Teile zerlegt werden, welches Procedere die Alchemie als *divisio*, *separatio* und *solutio* bezeichnet und (in ihren späteren Schriften) als *Diskrimination* und *Selbsterkenntnis* verstanden hat³¹. Dieser psychologische Vorgang ist zugestandenermaßen peinlich und für viele Menschen geradezu qualvoll, wie überhaupt jeder Schritt vorwärts auf dem Wege der Bewußtwerdung nur durch Leiden zu erkaufen ist.

Bei ZOSIMOS ist allerdings von einer eigentlichen Bewußtheit des Wandlungsvorganges noch keine Rede, wie seine Deutung der Vision unmißverständlich zeigt: er meint, das Traumbild zeige ihm die «Herstellung der Wässer». Daraus ist zu ersehen, daß er die Wandlung noch als exteriorisiert und keineswegs als seine eigene psychische Änderung empfindet.

Etwas ähnlich liegen die Dinge auch in der christlichen Psychologie, insofern Ritus und Dogma als bloß äußere Faktoren aufgefaßt und nicht als innere Vorgänge erlebt werden. Wie aber überhaupt die *imitatio Christi* und im besonderen die Messe ein deutliches Bestreben zeigen, den Gläubigen in den Wandlungsvorgang einzuschließen, indem gerade die Messe ihn parallel mit Christus als Opfergabe darstellt, so steht ein besser verstandenes Christentum ebenso hoch über dem Geiste, wie der Ritus der Messe über der archaischen Form der Zosimosvision. Die Messe bezweckt eine «*participation mystique*» respektive Identität von Priester und Gemeinde mit Christus, d. h. einerseits eine Angleichung der Seele an Christus und andererseits eine Verinnerlichung der Christusgestalt in der Seele. Es ist eine Wandlung des Gottes und der Seele zugleich, indem sich in der Messe das ganze Drama der Inkarnation wenigstens andeutungsweise wiederholt.

31. Dies vor allem bei GERARDUS DORNEUS, *De Speculativa Philosophia*. In: *Theatrum Chemicum*. 1602, I, p. 276 f.

3. MESSE UND INDIVIDUATIONSPROZESS

Psychologisch betrachtet stellt Christus als Urmensch (Menschensohn, Adam secundus, τέλειος ἄνθρωπος) eine den gewöhnlichen Menschen überragende und umfassende Ganzheit dar, welche der bewußtseinstranszendenten totalen Persönlichkeit entspricht³². Diese bezeichnen wir, wie oben erwähnt, als das *Selbst*. Wie auf der archaischeren Stufe der Zosimosvision der Homunculus zum Pneuma gewandelt und erhöht wird, so verwandelt das eucharistische Mysterium die Seele des empirischen Menschen, der nur ein Teil seiner selbst ist, in ihre Ganzheit, die durch Christus ausgedrückt ist. Man kann daher in diesem Sinne die Messe als *Ritus des Individuationsprozesses* bezeichnen.

Überlegungen dieser Art sind in der altchristlichen Literatur schon sehr früh nachzuweisen, und zwar in den sogenannten *Johannesakten*, die wohl mit zum Bedeutendsten gehören, das die apokryphe Literatur übermittelt hat³³. Die hier in Betracht kommende Textpartie beginnt mit der Schilderung eines mystischen Reigens, den Christus vor seiner Kreuzigung veranstaltete. Er befahl seinen Jüngern, sich gegenseitig an den Händen zu fassen und einen Kreis zu bilden. Er selber stand in der Mitte. Sie bewegten sich im Kreise, während Christus das Preislied sang, aus welchem ich einige charakteristische Verse hervorheben möchte.

«Gerettet werden will ich, und retten will ich. Amen.

Gelöst werden will ich, und lösen will ich. Amen.

Verwundet werden will ich, und verwunden will ich. Amen.

Gezeugt werden will ich, und zeugen will ich. Amen.

Essen will ich, und verzehrt werden will ich. Amen.

.....

Gedacht werden will ich, der ich ganz Gedanke bin. Amen.

Gewaschen werden will ich, und waschen will ich. Amen.

.....

32. Vgl. hiezu meine Ausführungen in *Aion*, I. Teil, Kap. V.

33. Die *Acta Joannis* gehören wahrscheinlich ins 2. Jahrhundert, möglicherweise in die erste Hälfte. (Th. ZAHN, *Acta Joannis*. 1880.) Bezüglich Text siehe E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*. 1924, p. 186 ff.

Die einzige Achtzahl lobsingt mit uns. Amen.

Die Zwölfzahl tanzt oben den Reigen. Amen.

.....

Wer nicht tanzt, erkennt nicht, was geschieht. Amen.

.....

Geeint werden will ich, und einen will ich. Amen.

.....

Eine Leuchte bin ich dir, der mich sieht. Amen.

Ein Spiegel bin ich dir, der mich erkennt. Amen.

Eine Tür bin ich dir, der an mich klopft. Amen.

Ein Weg bin ich dir, dem Wanderer.

Wenn du aber meinem Reigen Folge leistest, sieh dich in mir, dem Redenden

Wenn du tanzest, bedenke, was ich tue, daß es dein (Leid) ist, dies Menschenleid, welches ich leiden will! Denn du könntest überhaupt nicht einsehen, was du leidest, wenn ich dir nicht vom Vater als das Wort (Logos) gesandt wäre... Wenn du das Leiden kennen würdest, würdest du das Nichtleiden haben. Erkenne du das Leiden, so wirst du das Nichtleiden haben... In mir erkenne das Wort der Weisheit!»

Ich möchte hier den Text unterbrechen, da wir an einen natürlichen Abschnitt gelangt sind, und einige psychologische Erläuterungen einschieben. Sie werden uns helfen, die weiteren noch zu besprechenden Darlegungen der *Johannesakten* zu verstehen. Obschon unser Text offenkundig neutestamentliche Vorlagen benützt, so fällt doch vor allem sein antithetischer und paradoxer Stil auf, welcher mit dem Geiste der Evangelien sehr wenig gemeinsam hat. Dieser Charakter tritt in den kanonischen Schriften nur an verborgenen Stellen auf, wie z. B. im Gleichnis des ungetreuen Haushalters, im Vaterunser («Führe uns nicht in Versuchung»), Matth. 10, 16 («Seid klug wie die Schlangen»), Joh. 10, 34 («Ihr seid Götter»), im Logion des *Codex Bezae* zu Luc. 6, 4, im apokryphen Logion («Wer mir nahe ist, ist nahe dem Feuer») usw. Es gibt auch Anklänge an den antithetischen Stil, wie z. B. Matth. 10, 26 («Denn nichts ist verhüllt, was nicht enthüllt werden wird»).

Das Paradox ist ein Characteristicum der gnostischen Schriften. Es wird dem *Unerkennbaren* mehr gerecht als die Eindeutigkeit, welche letztere das Geheimnis seiner Dunkelheit entreißt und es damit als ein *Erkanntes* hinstellt. Das ist eine Usurpation, welche den menschlichen Intellekt zur Hybris verleitet, indem sie ihm vorspiegelt, er sei nunmehr durch einen Erkenntnisakt in den Besitz des transzendenten Mysteriums gelangt und habe es «begriffen». Das Paradox entspricht daher einer höheren Stufe des Intellektes und gibt, indem es das Unerkennbare nicht gewaltsam als erkennbar hinstellt, den wirklichen Sachverhalt getreuer wieder.

Die antithetischen Prädikationen des Hymnus deuten *Gedankenarbeit* an, und zwar eine Formulierung der Gestalt des Herrn in gegensätzlichen Aussagen, nämlich als Gott und als Mensch, als Opferer und Opfergabe. Gerade letztere Formel ist darum wichtig, weil der Lobgesang vor der Gefangennahme gesprochen wird, also etwa in jenem Moment, in den von den Synoptikern das Abendmahl und vom Evangelisten Johannes (unter anderem) die Rede vom Weinstock gesetzt wird. Letzterer erwähnt bezeichnenderweise die Abendmahlseinsetzung nicht, und in den *Johannesakten* steht an deren Stelle der *Reigen*. Die Tafelrunde aber ist, wie der Reigen, eine *Zusammensetzung* und *Vereinigung*; im Abendmahl als Teilnahme am Körper und Blut Christi, d. h. als Einverleibung des Herrn, im Reigen als kreisförmige Zirkumambulation des Herrn als Mittelpunkt. Trotz der äußeren Verschiedenheit der Symbole ist ihr gemeinsamer Sinn: *Aufnahme des Herrn in die Mitte der Jünger*. Bei dieser gemeinsamen Grundbedeutung darf allerdings die äußere Verschiedenheit des Ritus nicht übersehen werden. Die klassische Eucharistiefeier folgt der synoptischen Linie, die der *Johannesakten* aber der johanneischen. Letztere drückt in einer der heidnischen Mysterienfeier entlehnten Form eine – man könnte fast sagen – unmittelbarere Beziehung der Gemeinde zu Christus aus, im Sinne des johanneischen Gleichnisses: «Ich bin der Weinstock, ihr seid die Schosse. Wer in mir bleibt und ich in ihm, der trägt viel Frucht³⁴.» Diese enge Beziehung ist durch Kreis und Mittelpunkt dargestellt: beide Teile sind unerläßlich und äquivalent. Seit alters ist ja Kreis und Mittelpunkt ein Gottessymbol, das die Ganzheit des in-

34. Joh. 15, 5. Zürcher Bibel.

dek
karnierten Gottes veranschaulicht: der einzelne Punkt im Zentrum und die vielen der Peripherie. Die kultische Zirkumambulation lehnt sich oft bewußterweise an das kosmische Gleichnis des rotierenden Sternenhimmels, des «Reigens der Sterne», an, welche Idee noch erhalten ist in der alten Vergleichung der zwölf Jünger mit den Gestirnen des Zodiakus, ebenso in den nicht seltenen Darstellungen des Tierkreises vor dem Altar oder unter der Vierung. Ebenso liegt dem mittelalterlichen Ballspiel des bischöflichen Klerus in der Kirche wohl ein ähnliches Bild zugrunde.

Auf alle Fälle bezweckt und bewirkt der feierliche Rundtanz die Einprägung des Bildes vom Kreis und vom Zentrum sowie die Beziehung jedes Punktes der Peripherie auf die Mitte³⁵. Psychologisch bedeutet diese Anordnung ein Mandala und damit ein Symbol des Selbst³⁶, auf welches nicht nur das einzelne Ich, sondern zugleich mit ihm noch viele andere Gleichgesinnte oder Schicksalsverbundene ausgerichtet sind. Das Selbst ist ja kein Ich, sondern eine diesem übergeordnete Ganzheit, die Bewußtsein und Unbewußtes umfaßt. Da aber letzteres keine bestimmbarren Grenzen besitzt und zudem in seinen tieferen Schichten kollektiver Natur ist, so kann es auch nicht von dem eines anderen Individuums unterschieden werden. Infolgedessen bildet es die stets und überall vorhandene «participation mystique», d. h. die Einheit der Vielheit, den *einen* Menschen in allen. Diese psychologische Tatsache begründet den Archetypus des ἀνθρώπου, des Menschensohnes, des homo maximus, des vir unus, des Purusha usw.³⁷. Weil das Unbe-

35. Eine ähnliche Vorstellung ist die, daß jeder Mensch ein Sonnenstrahl sei. Dieses Bild findet sich bei dem spanischen Dichter JORGE GUILLEN (*Lobgesang*, in Auswahl übertragen von E. R. CURTIUS, 1952), ebenso in einem gnostischen Texte des 2. (?) Jahrhunderts. GUILLEN sagt:

«Wohin könnt' ich, wohin irren?
Meine Mitte ist der Punkt hier . . .»

.
«Ins Endlose aufsteigend:
Nur ein Strahl mehr der Sonne.»

36. Vgl. dazu meine Ausführungen in *Aion*. I, Kap. IV, und *Psychologie und Dichtung* in: *Gestaltungen des Unbewußten*.

37. Die Universalität dieser Gestalt dürfte der Grund dafür sein, daß ihre Epiphanien so verschiedengestaltig sind, was gerade in den *Johannesakten* deutlich zum Ausdruck kommt. So sieht (HENNECKE, l. c., p. 185) Drusiana den Herrn einmal in der Gestalt von Johannes und ein andermal als einen Jüngling. Jacobus sieht ihn als Kind,

wußte an sich de facto sowohl wie per definitionem nicht diskriminiert werden kann, so lassen sich höchstens aus der Empirie desselben Schlüsse auf dessen Natur ableiten. Es gibt nun unbewußte Inhalte, die zweifellos persönlich und individuell und keinem anderen Individuum gleicherweise zuzuschreiben sind. Daneben aber gibt es zahlreiche andere, die in beinahe identischer Form bei vielen verschiedenen und voneinander unabhängigen Individuen beobachtet werden können. Diese Erfahrungen weisen auf einen *kollektiven* Aspekt des Unbewußten hin. Es ist daher schwer zu verstehen, wieso man heutzutage noch die Existenz eines kollektiven Unbewußten in Zweifel ziehen kann. Es wird doch auch niemandem einfallen, die Instinkte oder die menschliche Morphologie für persönliche Erwerbungen oder Willkürlichkeiten zu halten. Das Unbewußte ist das allgemein Vermittelnde unter den Menschen. Es ist in gewisser Hinsicht der Eine, der alle umfaßt, oder das eine Psychische, das allen gemeinsam ist. Die Alchemisten haben es als ihren Mercurius bezeichnet und diesen als Mediator in Analogie zu Christus aufgefaßt³⁸. In der Tat sagt die kirchliche Doktrin von Christus ähnliches aus und in besonderem Maße tut dies unser Hymnus. Man könnte seine antithetischen Aussagen in der Tat ebenso wohl und vielleicht noch eher auf den Mercurius deuten als auf Christus.

So ist z. B. schon im ersten Vers: «Gerettet werden will ich» undurchsichtig, inwiefern der Herr solches von sich aussagen könnte, da er doch der «Retter» (σωτήρ) par excellence ist. Mercurius dagegen, die hilfreiche Arkansubstanz der Alchemisten, ist die im Stoffe gefesselte Weltseele, welche, wie der der Physis verfallene Urmensch, der Rettung durch die Kunst des artifex bedarf. Mercurius wird gelöst und erlöst und ist als aqua permanens das klassische Lösungsmittel. Etwas durchsichtiger sind «Verwundung» und «verwunden», als Seitenwunde und als trennendes Schwert; ebenso aber wird auch Mercurius als Arkansubstanz vom Schwerte zerteilt oder durchstoßen (separatio und penetratio) und verwundet selber mit dem Schwert oder dem telum

Johannes aber als Erwachsenen. Letzterer sah ihn bald als kleinen unansehnlichen Mann, bald als eine Gestalt, die bis zum Himmel reichte (I. c., p. 185), bald fühlte er dessen Körper als stofflich konkret, bald als immateriell, d. h. als substanzlos (I. c., p. 186).

38. *Der Geist Mercurius*, Kap. 9. In: *Symbolik des Geistes*. 1948, p. 126 f.

passionis (Wurfgeschöß der Leidenschaft). Weniger klar als auf Christus bezüglich sind «Gezeugt werden» und «Zeugen», obschon erstere Aussage insofern sich wesentlich auf den Herrn bezieht, als der Sohn vom Heiligen Geiste gezeugt, aber nicht geschaffen ist. Das «Zeugen» hingegen gilt allgemein als Eigenschaft des Heiligen Geistes, aber nicht als solche Christi. Es bleibt allerdings dunkel, ob Mercurius als Weltseele gezeugt oder erschaffen ist, aber unzweifelhaft ist er «belebend», und als ithyphallischer Hermes Kyllenios ist er Symbol der Zeugung überhaupt. Das «Essen» ist im Vergleich zum «Gegessenwerden» nicht gerade charakteristisch für Christus, wohl aber für den verschlingenden Drachen, den korrosiven Mercurius, der überdies als Ouroboros sich selber auffrisßt, wie der Homunculus des ZOSIMOS.

Das «Gedachtwerden» ist, wenn überhaupt evangelisch, dann ausschließlich johanneische, nachapostolische Spekulation über die Logosnatur. Hermes galt schon sehr früh als Nous und Logos, und Hermes Trismegistos ist soviel wie offenbarender Nous. Mercurius galt noch bis ins späte 17. Jahrhundert hinein als die im menschlichen Körper, d. h. im Stoffe, verborgene veritas, die durch Meditation, bzw. durch cogitatio, Nachdenken, erkannt werden muß. Meditation ist ein Begriff, der im Neuen Testament überhaupt nicht vorkommt³⁹. Die eventuell entsprechende «cogitatio» hat im Neuen Testament meist negativen Charakter als die böse cogitatio cordis, in Übereinstimmung mit Gen. VI, 5 (und VIII, 21): *cuncta cogitatio cordis intenta ad malum* (daß alles Dichten und Trachten ihres Herzens... nur böse war). I. Petr. IV, 1 gibt *ἔννοια* (Bewußtsein, «Gesinnung») als cogitatio wieder. Eigentlich positive Bedeutung hat cogitare bei Paulus (II. Cor. X, 7): «So bedenke er bei sich wiederum» (*hoc cogitet iterum apud se, τοῦτο λογίζεσθω πάλιν ἐφ' ἑαυτοῦ*), wo es wirklich «durch Nachdenken sich besinnen» heißt. Dieses positive Denken in uns ist aber eine Wirkung Gottes (II. Cor. III, 5: *non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis* – οὐχ ὅτι ἀφ' ἑαυτῶν ἱκανοί ἐσμεν λογίσασθαι τι ὡς ἐξ ἑαυτῶν – nicht daß wir von uns selbst aus tüchtig wären, etwas zu denken als aus uns selbst heraus). Die einzige Stelle, an der cogitatio den Charakter der Meditation mit der sie krönenden

39. Das «haec meditare» (ταῦτα μελέτα), 1. Tim. 4, 15, hat die Bedeutung von «daran denken, Sorge tragen».

Erleuchtung hat, ist Act. X, 19 (Petro autem cogitante de visione, dixit Spiritus ei – τοῦ δὲ Πέτρου διενθυμουμένου περὶ τοῦ ὁράματος εἶπεν τὸ πνεῦμα – während aber Petrus über das Gesicht nachdachte, sprach der Geist zu ihm).

Das Denken war in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten vielmehr eine Angelegenheit der Gnostiker als der Kirche, weshalb die großen Gnostiker, wie BASILIDES und VALENTINUS, beinahe als philosophierende christliche Theologen erscheinen. Mit der johanneischen Logoslehre war es gegeben, Christus als Nous und zugleich als Objekt des (menschlichen) Denkens zu betrachten, wie der Text sagt: Νοηθῆναι θέλω νοῦς ὢν ὁλος (Gedacht werden will ich, ganz Geist seiend)⁴⁰. Ebenso heißt es in den *Petrusakten* von Christus: «Du bist nur dem Geiste nach erkennbar⁴¹.»

Das «Waschen» bezieht sich auf die purificatio bzw. die Taufe und ebensowohl auch auf das Abwaschen des Leichnams. Letztere Vorstellung hat sich bis ins 18. Jahrhundert hinein als alchemistische Abwaschung des «schwarzen Leichnams» und als «opus mulierum» erhalten. Das Abzuwaschende war die schwarze Ausgangsmaterie und, wie diese, war das Waschmittel (sapo sapientum!) und der Wäscher der eine Mercurius in seinen verschiedenen Gestalten. Während aber in der Alchemie (die abzuwaschende) *nigredo* und *Sünde* identische Begriffe waren, bestehen im christlichen Gnostizismus nur Andeutungen einer möglichen Identität Christi mit dem Dunkeln, wie z. B. im λούσασθαι (Gewaschenwerden) unseres Textes.

Die *Achttheit* gehört als doppelte Vier zur Kreissymbolik (Mandala). Sie stellt hier deutlich den Archetypus des Reigens «an überhimmlischem Orte»⁴² dar, indem sie mitschwingt. Dasselbe ist der Fall mit der *Zwölfzahl*, welche den zodiakalen Archetypus der Jüngerzahl darstellt; eine kosmische Vorstellung, die noch in DANTES *Paradiso* nachklingt, wo die Heiligen Konstellationen bilden.

Wer diesen Tanz nicht mitmacht, bzw. die Zirkumambulation des Mittelpunktes, d. h. des Christus und Anthropos, der ist mit Blindheit geschlagen und sieht nichts. Was hier als äußeres Ereignis beschrieben wird, ist ein Symbol für die Hinwendung zum Zentrum in jedem Jün-

40. *Acta Apostolorum Apocrypha*, ed. LIPSIIUS und BONNET. 1898, Vol. I, p. 197.

41. E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*. 1924, p. 248.

42. ἐν ὑπερουρανίῳ τόπῳ.

ger, nämlich zum Archetypus des Anthropos, zum Selbst, denn man kann diesen Tanz nicht wohl als ein historisches Ereignis verstehen. Er ist vielmehr als eine Art Paraphrase der Eucharistie und als eine Rezeptionerscheinung^{42a}, d. h. als ein amplifizierendes Symbol, das als psychisches Phänomen gedeutet werden will, aufzufassen. Es ist ein Akt höherer Bewußtwerdung, nämlich die Herstellung einer Verbindung zwischen dem Bewußtsein der Einzelnen und dem übergeordneten Symbol der Ganzheit.

So sagt auch Petrus: «Du bist mir Vater, du mir Mutter, du mir Bruder, du Freund, du Diener, du Haushalter. Du (bist) das All, und das All (ist) in dir; und du (bist) das Sein, und es gibt nichts anderes was ist, außer allein du. Zu ihm nun fliehet auch ihr, Brüder, und lernet, daß euer Sein allein in ihm liegt, und ihr werdet dann das erlangen, von dem er zu euch sagt: ‚Was weder ein Auge gesehen hat, noch ein Ohr gehört hat, noch in ein Menschenherz gekommen ist‘⁴³.»

In diesem Sinne ist der folgende Satz: «Geeint werden will ich . . .» zu verstehen: das subjektive Bewußtsein wird mit einem objektiven Mittelpunkt verbunden. Daraus entsteht die menschlich-göttliche Einheit, welche durch Christus dargestellt wird. Das Selbst wird durch die Konzentration der vielen auf die Mitte verwirklicht, und es will auch diese Konzentration. Es ist Subjekt und Objekt des Geschehens. Darum «leuchtet» es dem, der es «sieht». Sein Licht ist unsichtbar, wenn es nicht gesehen wird. Es ist, wie wenn es dann nicht existierte. Es ist vom Gesehenwerden so abhängig, wie das Sehen vom Licht. Darin drückt sich wiederum die paradoxe Subjekt- und Objektnatur des Unerkennbaren aus. Darum ist Christus – bzw. das Selbst – ein «Spiegel», der einerseits das subjektive Bewußtsein des Jüngers spiegelt, d. h. diesen selbst sichtbar macht, andererseits aber auch Christum «kennt», d. h. nicht nur den empirischen Menschen widerspiegelt, sondern ihn auch als (transzendente) Ganzheit zeigt. Wie eine «Türe» sich öffnet, an die «angeklopft» wird, oder wie dem Suchenden sich ein «Weg» offenbart, so hebt für denjenigen, der sich auf seine (transzendente) Mitte bezieht, ein Bewußtwerdungsprozeß an und eine Entwicklung

42a. Vgl. hierüber *Aion*.

43. E. HENNECKE, I. c., p. 248.

zur Einheit und Ganzheit. Er sieht sich nicht mehr als den *Vereinzelten*, sondern als den *Einen*. Vereinzelt ist nur das subjektive Bewußtsein. Wenn dieses aber auf seine Mitte bezogen ist, dann ist es dem Ganzen integriert. Wer mittanzt im Reigen, sieht sich im spiegelnden Zentrum, und das Leid des Einzelnen ist jenes, das der, welcher in der Mitte steht, «leiden will». Man könnte die paradoxe Identität und Verschiedenheit von Ich und Selbst wohl nicht schöner und treffender ausdrücken.

Man vermöchte, wie der Text sagt, nicht einmal zu verstehen, was man leidet, wenn einem nicht jener archimedische Punkt außerhalb gegeben wäre, jener objektive Standpunkt des Selbst, von dem aus das Ich als Phänomen gesehen werden kann. Ohne die Objektivation des Selbst bliebe das Ich in hoffnungsloser Subjektivität befangen und könnte sich nur um sich selber drehen. Wer aber sein Leiden ohne subjektive Befangenheit einsieht und versteht, der kennt auch das «Nichtleiden» vermöge seines geänderten Standpunktes, denn er hat einen Ort («die Stätte der Ruhe») jenseits aller Verwicklungen. Das ist wohl der echte christliche Gedanke der Weltüberwindung in einer unerwartet psychologischen Formulierung, obschon er zu einer doketischen Wendung Anlaß gibt: «Wer ich bin, wirst du erkennen, wenn ich von hinnen gehe. Als was ich jetzt gesehen werde, das bin ich nicht.» Diese Sätze werden verdeutlicht durch eine Vision, in welcher der Herr in der Mitte einer Höhle steht und diese erleuchtet. Er spricht zu Johannes:

Johannes, für die Volksmenge dort unten in Jerusalem werde ich gekreuzigt und mit Lanzen und Rohren gestoßen und mit Essig und Galle getränkt. Ich aber sage dir und, was ich sage, höre: Ich gab dir ein, auf diesen Berg zu steigen, damit du hörest, was der Schüler vom Lehrer lernen muß und der Mensch von Gott. Und indem er dies sagte, zeigte er mir ein aus Licht zusammengesetztes Kreuz und um das Kreuz herum eine große Volksmenge, welche *keine* Gestalt hatte (μίαν μορφήν μὴ ἔχοντα), und in demselben (scl. Kreuz) war *eine* Gestalt und ein ähnliches (ὁμοία, entsprechend?) Bild. Den Herrn selbst sah ich oben über (ἐπάνω) dem Kreuz und er hatte keine Gestalt (σχήμα), sondern nur eine gewisse Stimme, aber nicht die uns vertraute Stimme, sondern eine süße und gütige und wahrlich (die eines) Gottes, die zu mir sprach: Johannes, einer muß von mir dieses hören; denn eines bedarf ich, der hören soll. Dieses Kreuz aus Licht wurde von

mir um eurentwillen bald Logos, bald Nous, bald Jesus, bald Christus, bald Türe, bald Weg, bald Brot, bald Same (σπόρος), bald Auferstehung, bald Sohn, bald Vater, bald Pneuma, bald Leben, bald Wahrheit, bald Glaube (πίστις), bald Gnade genannt. Solches nun für die Menschen; aber für sich selbst betrachtet und in unserer Sprechweise ist es die Begrenzung des All und das aus Unstetem Zusammengesetzte . . . 44 und die Harmonie der Weisheit, und zwar die Weisheit in der Harmonie. Es gibt aber rechte und linke (Stätten), Kräfte, Gewalten, Herrschaften, Dämonen, Wirksamkeiten, Drohungen, Zornausbrüche, Teufel, den Satanas und die untere Wurzel, von welcher die Natur des Entstehenden hervorging. Das Kreuz also ist es, welches das All durch das Wort sich zusammenfügte und das Reich der Entstehung und das Untere begrenzte, dann auch als die Einheit alles quellen ließ. Nicht das Kreuz ist es, welches du sehen wirst aus Holz, wenn du von hier hinabgehst. Auch bin ich der, den du jetzt nicht siehst, sondern dessen Stimme du nur hörst, nicht der auf dem Kreuze. Was ich nicht bin, dafür galt ich, der ich nicht bin, was ich für viele andere war; sondern was man von mir sagen wird, ist niedrig und meiner unwürdig. Da man also die Stätte der Ruhe weder sieht noch nennt, wird man viel weniger mich, ihren Herrn, sehen (oder nennen). Die (nicht) einförmige Volksmenge um das Kreuz herum aber ist die untere Natur. Und wenn auch die, welche du im Kreuze siehst, (noch) nicht *eine* Gestalt haben, so bedeutet das, daß noch nicht jedes Glied des herabgekommenen (Herrn) zusammengefaßt worden ist. Wenn aber der Menschen Natur und ein sich mir näherndes Geschlecht, das (meiner) Stimme folgt, aufgenommen ist, wird der mich jetzt Hörende mit diesem vereint werden und nicht mehr sein, was er jetzt ist, sondern über ihnen stehen, wie auch ich jetzt. Denn solange du dich noch nicht mein eigen nennst, bin ich nicht das, was ich war. Wenn du aber mich verstehst, wirst du als Verstehender sein wie ich; ich aber werde sein, was ich war, wenn ich dich bei mir habe. Denn von mir bist du (nämlich) das (was ich bin).

«Denn was du bist, siehst du, das zeigte ich dir. Was ich aber bin, das weiß ich allein, sonst niemand. Das Meine also laß mich haben, das Deine aber sieh durch mich! Mich aber sieh wirklich, nicht (was) ich, wie ich sagte, bin, sondern was du als Verwandter erkennen kannst 45.»

Unser Text gibt Anlaß zu einem Zweifel an der traditionsmäßigen und gewöhnlichen Auffassung des Dokerismus. Es ist zwar auf Grund

44. Ἀνάγκη βιάβα unsicher.

45. Ich folge im wesentlichen der Übersetzung bei E. HENNECKE, *Neutestamentliche Apokryphen*. 1924, p. 186 ff.

der Texte durchaus einleuchtend, daß Christus einen Scheinleib, der nur scheinbar litt, besessen habe. Dies ist aber eine grobe doketische Ansicht. Die *Acta Joannis* sind subtiler, indem sie beinahe erkenntnis-kritisch argumentieren: die historischen Tatsachen sind zwar wirklich, aber sie lassen nur erkennen, was dem Sinnenmenschen eindrücklich und begreifbar ist. Der Akt der Kreuzigung ist aber außerdem noch für den Erkenner göttlicher Geheimnisse ein *Mysterium*, d. h. ein Symbol, welches ein paralleles psychisches Ereignis im Anschauenden ausdrückt. In platonischer Sprache ist es ein Ereignis «an himmlischem Orte», d. h. auf einem «Berge» und in einer «Höhle», wo ein *Lichtkreuz* aufgerichtet ist, welches viele Synonyme, d. h. viele Aspekte und Bedeutungen hat. Es drückt die unerkennbare Natur des «Herrn», d. h. der übergeordneten Persönlichkeit und des τέλειος ἄνθρωπος aus, und ist eine Quaternität, also eine viergeteilte Ganzheit, das klassische Symbol des Selbst.

In diesem Sinne verstanden, scheint der Doketismus der *Johannesakten* eher eine Vervollständigung der historischen Tatsachen als eine Entwertung derselben zu sein. Daß der vulgus eine derartige Subtilität, die zwar vom psychologischen Standpunkt aus durchaus begreiflich ist, nicht verstanden hat, kann nicht wundernehmen. Andererseits war aber für den Gebildeten jener ersten Jahrhunderte der Parallelismus irdischen und metaphysischen Geschehens keineswegs fremdartig, nur war es ihm nicht klar, daß seine visionären Symbole nicht notwendigerweise metaphysische Wirklichkeiten, sondern in erster Linie Wahrnehmungen von innerpsychischen, bzw. subliminalen Vorgängen, nämlich von *Rezeptionserscheinungen* waren. Die Kontemplation des kosmischen Opfertodes Christi in seiner traditionellen Form konstellierte (wie dies stets der Fall ist) analoge psychische Vorgänge, die dann ihrerseits Anlaß zu einer reichen Symbolbildung gaben, wie ich anderwärts gezeigt habe⁴⁶. Dieser Fall liegt hier deutlich vor, und zwar in einer höchst anschaulichen Trennung zwischen dem historischen, sinnlich wahrnehmbaren Ereignis unten auf der Erde und dem ideellen visionären Vorgang in der Höhe; einerseits das Kreuz aus Holz als Marterinstrument, andererseits dasselbe als erleuchtendes Symbol. Offenkundig wird das Schwergewicht auf das ideelle Geschehen verscho-

46. Vgl. *Aion*.

ben und damit dem psychischen Vorgang unwillkürlich die Hauptbedeutung verliehen. Die pneumatische Tendenz mindert zwar den Sinn des konkreten Geschehens in einseitiger und anfechtbarer Weise, kann aber doch nicht als überflüssig verworfen werden, indem ein konkretes Ereignis allein keine Bedeutung erzeugen kann, sondern hierfür in hohem Maße von der Art und Weise, wie es verstanden wird, abhängt. Wie das Wort «Bedeutung» anzeigt, ist «Deutung» zur Erfassung eines Sinnes unerläßlich. Mit den nackten Tatsachen allein ist an sich kein Sinn gegeben. Man kann daher der gnostischen Bemühung um die Deutung nicht alles Verdienst absprechen, auch wenn sie den Rahmen der urchristlichen Tradition weit überschreitet. Man könnte sogar die Behauptung wagen, sie sei implicite darin bereits gegeben, indem das Kreuz und die Gestalt des Gekreuzigten im neutestamentlichen Sprachgebrauch beinahe synonym sind ⁴⁷.

Der Text stellt das *Kreuz* als einen *Gegensatz zur amorphen Volksmenge* dar: es hat oder ist «Gestalt» und bedeutet die Bestimmung eines Mittelpunktes durch zwei sich kreuzende Geraden. Es ist identisch mit dem Kyrios und Logos, mit Jesus und Christus. Inwiefern Johannes den Herrn über dem Kreuze gestaltlos «sehen» kann, bleibt dunkel. Er vernimmt nur eine erklärende Stimme, womit vielleicht angedeutet ist, daß auch das Lichtkreuz nur eine Veranschaulichung des Unerkennbaren ist, dessen Stimme man, getrennt vom Kreuze, hören kann. Dies wird wohl bestätigt durch die Bemerkung, daß das Kreuz «um eurentwillen» Logos usw. genannt wird.

Das Kreuz bedeutet *Ordnung gegenüber dem Ungeordneten* bzw. Chaotischen der gestaltlosen Volksmenge. Es ist in der Tat eines der ursprünglichsten Ordnungssymbole, wie ich a. a. O. dargetan habe. Im Bereiche der psychischen Vorgänge hat es ebenfalls die Funktion eines ordnungserzeugenden Mittelpunktes und erscheint daher auch als vier-

47. Die Quaternität, die schon in der Ezechielvision sich andeutet, meldet sich im unmittelbar vorchristlichen *Liber Henoch* vernehmlich zum Worte. (Vgl. *Antwort auf Hiob*, Paragr. 662 ff.) In der Zephanja-Apokalypse erscheint Christus von einem Kranz von Tauben umgeben. (STERN, *Die koptische Apokalypse des Sophonias*. 1886, p. 24.) Vgl. dazu das Apsisbild von St. Felix in Nola, das ein Kreuz von Tauben umgeben darstellt. Dasselbe in S. Clemente in Rom. (WICKHOFF, *Das Apsismosaik in der Basilica des H. Felix zu Nola*. 1889, p. 158 ff., und ROSSI, *Musaici Cristiani delle Chiese di Roma anteriori al secolo XV*. Abb. XXIX.)

geteiltes Mandala in Zuständen psychischer Unordnung⁴⁸, wobei letztere meistens durch den Einbruch unbewußter Inhalte veranlaßt ist. In den urchristlichen Jahrhunderten war dies zweifellos eine häufige Erscheinung, und zwar nicht nur in gnostischen Kreisen⁴⁹. Es ist daher begreiflich, daß die gnostische Introspektion nicht verfehlen konnte, die Numinosität dieses Archetypus wahrzunehmen und sich davon gebührend beeindrucken zu lassen. Das Kreuz war für sie funktionell genau das, was der Osten schon immer als Átman, d. h. als Selbst verstanden hat. Diese Wahrnehmung stellt ein zentrales Erlebnis des Gnostizismus dar.

Durchaus originell ist die Definition des Mittelpunktes, bzw. des Kreuzes als διορισμός (Begrenzung) des Alls, d. h. das Universum erreicht seine Grenze nicht an einer Peripherie, die nicht vorhanden ist, sondern in seinem Mittelpunkt. Allein dort besteht die Möglichkeit eines «Jenseits von». Alles Unstete gipfelt im Ewigen und Ruhenden, und im Selbst kommen die Disharmonien zur Einheit und zur «Harmonie der Weisheit».

Die Mitte ist eine Idee der Ganzheit und Endgültigkeit. Es ist daher durchaus am Platze, wenn der Text sich hier ziemlich plötzlich an die Tatsache der Dichotomie des Alls erinnert, nämlich an das Rechte und Linke, das Helle und das Dunkle, an das Himmlische und an die «untere Wurzel», die omnium genetrix. Damit deutet er unmißverständlich an, daß in der Mitte alles enthalten ist, und daß mithin der «Herr», bzw. das Kreuz alles zusammensetzt und vereinigt, also «nirdvanda», d. h. «frei von Gegensätzen» ist, in klarer Übereinstimmung mit den entsprechenden östlichen Ideen und ebenso mit der Psychologie dieses archetypischen Symbols. Die gnostische Christusfigur, bzw. das Kreuz, entspricht daher dem Typus des psychologischen Mandalas, welchen das Unbewußte bekanntlich spontan produziert. Es ist darum ein *natürliches Symbol* und unterscheidet sich prinzipiell von der dogmatischen Gestalt, in welcher das Dunkle expressis verbis fehlt.

In diesem Zusammenhang müssen auch die Abschiedsworte des Petrus erwähnt werden, die er bei seinem Martyrium (Kreuzigung mit dem Kopf nach unten) sprach.

48. Dargestellt durch die amorphe Volksmenge.

49. Ich erinnere an das inspirierte Reden und die Glossolie.

«O Name des Kreuzes, verborgenes Geheimnis; o unaussprechliche Gnade, die bei dem Namen des Kreuzes (mit) ausgesprochen ist; o Menschennatur, die von Gott nicht getrennt werden kann; o unsagbare und unzertrennbare Liebe, die von unreinen Lippen nicht gezeigt werden kann; ich erfasse dich jetzt, der ich an dem Ende meiner irdischen Laufbahn stehe. Ich will dich bekannt machen, wie du bist. Ich will das meiner Seele einst verschlossene und verborgene Geheimnis des Kreuzes nicht verschweigen. Ihr, die ihr auf Christus hofft, nicht das, was erscheint, soll euch ein Kreuz sein; denn etwas von dem, was erscheint, durchaus Verschiedenes ist dieses (Leiden) gemäß dem Leiden Christi. Und jetzt zumal, da ihr, die ihr zu hören vermögt, (es hören) könnt von mir, der ich in der letzten und Abschiedsstunde meines Lebens stehe, höret: von allem sinnlich Wahrnehmbaren haltet eure Seelen fern, von allem Erscheinenden, da es nicht wirklich ist. Verschließet diese eure Augen, verschließet diese eure Ohren; (haltet euch fern) die Ereignisse, (die) in die Erscheinung (treten)! Und ihr werdet das, was mit Christus vorgegangen ist und das ganze Geheimnis eures Heiles erkennen . . .

Erkennt das Geheimnis der gesamten Schöpfung und den Beginn aller Dinge, wie er gewesen ist. Denn der erste Mensch, dessen Geschlecht ich in (meiner) Gestalt trage, mit dem Kopf nach unten gestürzt, zeigte eine Entstehungsart, die ehemals nicht existierte; denn sie war tot, da sie keine Bewegung hatte. Als er nun herabgezogen wurde, er, der auch seinen Ursprung auf die Erde warf, hat er die Gesamtheit der Einrichtung festgestellt, aufgehängt nach Art der Berufung, bei der er das Rechte als Linkes und das Linke als Rechtes gezeigt hat, und hat alle Zeichen der Natur geändert, (nämlich) das Nichtschöne als schön zu betrachten und das wirklich Schlechte als Gutes. Darüber sagt der Herr im Geheimnisse: ‚Wenn ihr nicht das Rechte macht wie das Linke und das Linke wie das Rechte und das Oben wie das Unten und das Hinten wie das Vorn, werdet ihr das (Himmel-) Reich nicht erkennen.‘ Dieses Verständnis habe ich zu euch gebracht, und die Art, in der ihr mich hangen seht, ist die Abbildung jenes Menschen, der zuerst zur Entstehung kam.»

Auch in diesem Texte ist die symbolische Auffassung des Kreuzes mit dem Problem der Gegensätze verknüpft; einmal in der ungewöhnlichen Idee der allgemeinen Umkehrung, welche durch die Erschaffung des Urmenschen veranlaßt wurde, und sodann im Versuch der Gegensatzvereinigung durch Identifikation. Bedeutsam ist auch die Identität des umgekehrt gekreuzigten Petrus mit dem Ersterschaffenen und mit dem Kreuz:

«Das Wort sei dieses aufrecht stehende Holz, an dem ich gekreuzigt bin; der Schall aber ist der Querbalken (nämlich die) Menschennatur; der Nagel aber, der an dem geraden Holze den Querbalken in der Mitte festhält, ist die Umkehr und Sinnesänderung des Menschen ⁵⁰.»

Man könnte aber trotzdem nicht behaupten, daß dem Gnostiker, respektive dem Verfasser der *Johannesakten*, die Konsequenzen aus seinen Prämissen völlig klar geworden wären. Vielmehr besteht der Eindruck, als ob das Licht alle Dunkelheit verschlungen hätte. Wie die erleuchtende Vision über der konkreten Kreuzigung steht, so steht der Erleuchtete über der gestaltlosen Volksmenge. Der Text sagt: «Darum kümmerge dich nicht um die große Menge und verachte die, welche außerhalb des Geheimnisses stehen ⁵¹!» Diese überhebliche Haltung entspringt einer Inflation, die dadurch entstanden ist, daß der Erleuchtete sich mit seinem Lichte identifiziert, d. h. sein Ich mit dem Selbst verwechselt und sich daher über seine Dunkelheit erhaben wähnt. Er vergißt, daß Licht nur dort Sinn hat, wo es eine Dunkelheit erleuchtet, und daß seine Erleuchtung ihm nur dann ihre Dienste leistet, wenn sie ihm hilft, seine eigene Dunkelheit zu erkennen. Sind die «linken» Kräfte aber ebenso wirklich wie die «rechten», so kann ihre gegenseitige Vereinigung nur ein Drittes erzeugen, welches an der Natur beider Anteil hat. Gegensätze vereinigen sich in einem Energiegefälle: das Dritte, das daraus entsteht, ist eine Gestalt, die, «frei von Gegensätzen», jenseits moralischer Kategorien steht. Dieser Schluß wäre für den Gnostizismus anachronistisch gewesen. Die Kirche hat die Gefahr des gnostischen Irrealismus erkannt und hat darum immer und mit praktischem Recht auf dem Konkretismus der historischen Tatsachen bestanden, obschon die neutestamentlichen Urschriften die schließliche Deifikation des Menschen voraussahen, und dies in seltsamster Übereinstimmung mit dem Worte der Paradiesschlange: «Eritis sicut dii» ⁵². Die Rangerhöhung des Menschen konnte aber mit einem gewissen Recht erst in der Zeit nach dem Tode erwartet werden. Damit wurde die Gefahr der gnostischen Inflation vermieden ⁵³.

50. *Actus Vercellenses*. In: E. HENNECKE, l. c., p. 247 f.

51. HENNECKE, l. c., p. 188.

52. Gen. III, 5.

53. Die Möglichkeit der Inflation wurde durch das Wort Christi «Ihr seid Götter» (Joh. 10, 34) recht nahe gerückt.

Hätte sich der Gnostiker nicht mit dem Selbst identifiziert, dann hätte er sehen müssen, aus wieviel Dunkelheit er besteht – eine Einsicht, die dem modernen Menschen schon etwas näher liegt, aber ihm auch die entsprechenden Beschwerden verursacht. Er ist sogar eher bereit anzunehmen, daß er selber ganz und gar des Teufels sei, als daß er glauben würde, sein Gott könnte sich gegensätzlicher Äußerungen bedienen. Mit all den übeln Folgen seiner fatalen Inflation hat sich der Gnostiker aber eine religionspsychologische, bzw. religiöse Einsicht erworben, von der wir noch einiges lernen können. Er hat einen tiefen Blick in die Hintergründe des Christentums und damit auch in die zukünftigen Entwicklungen desselben geworfen. Das hängt mit der Tatsache zusammen, daß er vermöge seiner Vermählung mit der heidnischen Gnosis eine christliche Rezeptionserscheinung darstellt, welche die Christusbotschaft dem damaligen Zeitgeist zu integrieren versuchte.

Die ungewöhnliche Menge von Synonymen, welche zur Definition des Kreuzes zusammengehäuft werden, hat ihre Analogie in den naassenischen und peratischen Symbolen bei HIPPOLYTUS, die allesamt auf dieses Eine und Zentrale hinweisen. Es ist das $\epsilon\nu\ \tau\acute{o}\ \pi\acute{\alpha}\nu$ der Alchemie, einesteils das Herz und Prinzip des Makrokosmos, anderenteils die Spiegelung desselben in einem Punkte, d. h. in einem Mikrokosmos, als welcher seit alters der Mensch galt. Er ist vom Wesen des Alls, und sein Mittelpunkt ist das Zentrum des Universums. Dieses innere Erlebnis der Gnostiker, Alchemisten und Mystiker hat mit dem Wesen des Unbewußten zu tun; ja man kann sagen, daß es das Erlebnis des Unbewußten sei, denn dieses ist ein Vorhandenes, Objektives, von dem unzweifelhaft Wirkungen auf das Bewußtsein ausgehen, das aber an und für sich nicht unterscheidbar und darum unerkennbar ist. Es sind zwar in ihm hypothetische Ansätze zu Verschiedenheiten zu vermuten, aber nicht nachzuweisen, indem alles mit allem kontaminiert erscheint. Das Unbewußte macht einerseits den Eindruck einer Fülle von Verschiedenem, andererseits aber auch den einer Einheit. Wir sind zwar einerseits von der ungeheuren Menge der in Raum und Zeit verschiedenen Dinge überwältigt, aber auf der anderen Seite wissen wir doch von der Sinneswelt, daß der Gültigkeitsbereich ihrer Gesetze sich in unermeßliche Entfernungen erstreckt. Wir glauben, daß es eine und dieselbe Welt sei, im kleinsten wie im größten. Der Intellekt versucht zwar, immer Unterschiede zu sehen, weil er

ohne dieselben nicht erkennen kann. Deshalb bleibt ihm die Einheit der Welt immer ein etwas dunstiges Postulat, mit dem er nicht viel anfangen weiß. Die Introspektion aber, die in die psychischen Hintergründe eindringt, stößt baldigst mit dem Unbewußten zusammen, welches im Gegensatz zum Bewußtsein bestimmte Inhalte nur mehr ahnen läßt und auf Schritt und Tritt mit einer verwirrenden Fülle von Beziehungen, Parallelen, Kontaminationen und Identitäten überrascht. Obschon man aus Erkenntnisgründen eine unbestimmte Menge unterschiedlicher Archetypen anzunehmen gezwungen ist, so befällt einen doch immer wieder der Zweifel, inwiefern sie irgendwie klar voneinander zu trennen wären. Sie überschneiden sich dermaßen und haben eine solche Kombinationsfähigkeit, daß alle Versuche zu einer Begriffsisolierung als hoffnungslos erscheinen. Zudem hat das Unbewußte, in scharfem Gegensatz zu den Bewußtseinsinhalten, die Neigung, sich in einheitlicher Weise zu personifizieren, wie wenn es nur *eine* bestimmte Gestalt oder Stimme hätte. Um dieser Eigenschaft willen vermittelt das Unbewußte ein *Einheitserlebnis*, dem alle jene Eigenschaften zukommen, auf welche die gnostischen und alchemistischen Aussagen anspielen, und noch eine große Anzahl darüber hinaus.

Wie der Gnostizismus und andere geistige Bewegungen deutlich erkennen lassen, besteht a priori und naiverweise die Neigung, alle Offenbarungen des Unbewußten sozusagen für bare Münze zu nehmen und zu glauben, daß sich das Wesen der Welt selber, d. h. die endgültige Wahrheit, darin enthüllt hätte. Diese Annahme, so überheblich sie sich auch auf den ersten Blick anläßt, scheint mir nicht ganz ohne Berechtigung zu sein, denn schließlich offenbart sich in den spontanen Äußerungen des Unbewußten eine Psyche, die mit dem Bewußtsein nicht identisch ist, sondern unter Umständen ganz erheblich von letzterem abweicht. Es ist eine natürlicherweise vorhandene psychische Tätigkeit, die weder angelernt, noch der Willkür unterworfen ist. Die Äußerung des Unbewußten ist daher die Offenbarung eines Unerkennbaren im Menschen. Man muß nur von der Umweltbedingtheit der Traumsprache absehen und beispielsweise statt Aeroplan Adler, statt Auto und Lokomotive Ungetüme, statt Injektion Schlangenbiß usw. setzen, um zu der allgemeineren und fundamentaleren mythologischen Sprache zu gelangen. Dadurch erreicht man den Anschluß an die urtümlichen Bilder, die allen Denkakten zugrunde liegen und unsere

Auffassungen – sogar die wissenschaftlichen – in erheblicher Weise beeinflussen⁵⁴.

In diesen archetypischen Formen drückt sich wohl etwas aus, das zum mindesten mit dem geheimnisvollen Wesen einer natürlichen Psyche, d. h. eines kosmischen Faktors erster Ordnung zu tun hat. Ich muß nämlich zur Ehrenrettung der objektiven Psyche, die durch das neuzeitliche Überwuchern des Bewußtseins entwertet wurde, immer wieder betonen, daß ohne Psyche überhaupt keine Welt festgestellt, geschweige denn erkannt werden könnte. Es ist nach allem, was wir wissen, sicher, daß die ursprüngliche Psyche noch kein Bewußtsein ihrer selbst besitzt. Letzteres hat sich erst im Laufe der Entwicklung, die zum Teil in die geschichtliche Epoche fällt, herausgebildet⁵⁵. Noch heute kennen wir primitive Stämme, deren Bewußtsein sich nicht allzuweit von dem Dunkel der Urpsyche entfernt hat, und sogar beim zivilisierten Menschen lassen sich noch zahlreiche Reste des Urzustandes nachweisen. Es ist sogar wahrscheinlich, in Anbetracht der erheblichen Möglichkeiten zu weiterer Differenzierung des Bewußtseins, daß dieses auch heute noch auf relativ tiefer Stufe steht. Immerhin hat es sich so weit entwickelt und selbständig gemacht, daß es seine Abhängigkeit von der unbewußten Psyche vergessen konnte. Auf diese Befreiung tut es sich nicht wenig zugute, übersieht aber die Tatsache, daß es zwar das Unbewußte scheinbar los ist, dafür aber seinen *selbsterzeugten Wortbegriffen* zum Opfer fällt. Der Teufel ist mit dem Beelzebub ausgetrieben. Die Abhängigkeit von Wörtern ist sogar dermaßen stark, daß ein philosophischer «Existentialismus» kompensierend eingreifen und auf eine trotz Wörtern bestehende Wirklichkeit hinweisen muß; dies allerdings mit dem bedrohlichen Risiko, daß aus «Existenz», «existentiell» usw. allbereits wieder Wörter entstanden sind, mit denen man eine Wirklichkeit glaubt eingefangen zu haben. Man kann nämlich von Wörtern genau so abhängig sein, wie vom Unbewußten – und man ist es auch. Der Fortschritt zum Logos ist zwar eine große Errungenschaft, die man aber in dem Maße mit In-

54. Vgl. W. PAULI, *Der Einfluß archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler*. In: *Naturerklärung und Psyche*.

55. Siehe dazu die bemerkenswerte Darstellung einer Bewußtseinsentwicklung in einem altägyptischen Text, der von H. JACOBSON neu übersetzt und kommentiert wurde, *Das Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba*.

stinkt- d. h. Wirklichkeitsverlust bezahlen muß, als man in primitiver Weise an bloßen Wörtern hängt. Weil die Wörter Sachen ersetzen, was sie ja in Wirklichkeit nicht können, so nehmen sie gesteigerte Formen an, werden absonderlich, fremdartig, überstiegen, und werden zu dem, was schizophrene Patienten als «Machtwörter» bezeichnen. Es entsteht einfach primitiver Wortzauber, von dem man sich über Gebühr beeindrucken läßt, weil das Absonderliche als besonders tief und bedeutsam empfunden wird. Hiefür liefert gerade der Gnostizismus die lehrreichsten Beispiele. Neologismen haben die Tendenz, sich nicht nur in erstaunlichem Maße zu verselbständigen, sondern auch das zu ersetzen, dessen Wirklichkeit sie ursprünglich hätten ausdrücken sollen.

Das Abreißen des Kontaktes mit dem Unbewußten und das Unterliegen unter die Tyrannei des Wortes bedeuten einen großen Nachteil: das Bewußtsein verfällt immer mehr seiner diskriminierenden Tätigkeit, und das Weltbild wird dadurch in unzählige Einzelheiten aufgelöst, wobei das ursprüngliche Gefühl der Einheit, das unauflösbar mit der Einheit der unbewußten Psyche verbunden ist, verloren geht. Dieses Gefühl der Einheit, welches sogar die philosophische Betrachtungsweise in der Gestalt der Lehre von der Korrespondenz und Sympathie aller Dinge noch weit ins 17. Jahrhundert hinein beherrschte, tritt nach langer Versunkenheit erst heute dank den Entdeckungen der Psychologie des Unbewußten und der Parapsychologie wieder in das wissenschaftliche Blickfeld. Die Art und Weise, wie das Unbewußte sich in den Gesichtskreis des Bewußtseins eindringt, nämlich durch eine neurotische Störung des letzteren, erinnert nicht nur an die politisch-sozialen Zustände der Gegenwart, sondern erscheint sogar als Teilphänomen derselben. In beiden Fällen nämlich entsteht eine analoge Dissoziation, in dem einen als Spaltung des Weltbewußtseins durch einen «eisernen Vorhang», in dem anderen als Spaltung der einzelnen Persönlichkeit. Diese Dissoziation erstreckt sich über die ganze Welt und psychologisch über eine Unzahl von Individuen, deren Summierung eben die entsprechenden Massenphänomene hervorruft. Im Westen ist es hauptsächlich der soziale Massenfaktor und im Osten vorerst die Technik, welche alte Ordnungen unterminiert. Diese Entwicklung hat ihren Ursprung zunächst in der ökonomischen und psychologischen Entwurzelung der Industriebevölkerungen, welche ihrerseits wieder aus dem rapiden Fortschritt der Technik entstanden ist.

Letztere aber beruht ersichtlicherweise auf einer besonderen, rational gerichteten Differenzierung des Bewußtseins, welche die Tendenz hat, alle irrationalen psychischen Faktoren zu verdrängen. Daraus entsteht im Individuum sowohl wie im Volke eine Gegenposition, die sich mit der Zeit zum offenen Konflikt verstärkt.

Etwas Umgekehrtes aber Ähnliches hat sich in geringerem Maße und auf geistiger Ebene in den ersten nachchristlichen Jahrhunderten abgespielt. Die geistige Desorientierung der römischen Welt wurde durch den Einbruch des Christentums kompensiert. Natürlicherweise mußte es sich, um bestehen zu können, nicht nur gegen seine Feinde, sondern auch gegen seine eigenen zu weit gehenden Ansprüche wehren, so unter anderem gegen den Gnostizismus. Es mußte seine Lehre zunehmend rationalisieren, um die Flut des Irrationalen eindämmen zu können. Daraus entstand im Laufe der Jahrhunderte jene Ehe zwischen der ursprünglichen irrationalen Christusbotschaft und der menschlichen Vernunft, welche den abendländischen Geist charakterisiert. In dem Maße aber, als die Vernunft allmählich überwog, setzte sich der Intellekt durch und beanspruchte Autonomie. Und wie der Intellekt sich der Psyche bemächtigte, so auch der Natur, und er gebärte ein wissenschaftlich-technisches Zeitalter, das dem natürlichen und irrationalen Menschen immer weniger Raum bot. Damit aber war das Fundament zu einer inneren Opposition gelegt, welche heute die Welt mit dem Chaos bedroht. Der Umkehrung entsprechend, versteckt sich die Unterwelt heute hinter Vernunft und Intellekt, d. h. einer rationalistischen Ideologie, welche sich aber als sturer Glaube mit Feuer und Schwert durchzusetzen versucht, wetteifernd mit den dunkelsten Aspekten einer *ecclesia militans*. Dem gegenüber ist der abendländisch-christliche Geist in seltsamer Enantiodromie zum Verteidiger des Irrationalen geworden, indem er trotz seiner Vaterschaft dem Rationalismus und Intellektualismus nicht so weit erlegen ist, daß er den Glauben an die Menschenrechte, insbesondere die Freiheit des Individuums, aufgegeben hätte. In dieser Freiheit aber ist die prinzipielle Anerkennung des Irrationalen gewährleistet, trotz der stets lauenden Gefahr eines chaotischen Individualismus. Mit der Berufung auf die ewigen Menschenrechte ist der Glaube an *höhere Ordnung* unauflösbar verbunden, nicht nur wegen der historischen Tatsache, daß sich die Zentralidee Christus als ein Ordnungsfaktor von vielhundertjähriger Dauer erwiesen hat,

sondern auch, weil das Selbst chaotische Zustände wirksam kompensiert, unabhängig davon, mit welchem Namen es immer bedacht wird: es ist der überweltliche Anthropos, in welchem die Freiheit und Würde des individuellen Menschen beschlossen ist. Unter diesem Gesichtswinkel ist Unterschätzung und Verachtung des Gnostizismus nicht mehr zeitgemäß. Seine offenkundig psychologische Symbolik könnte heute manchem als Brücke zu einem lebendigeren Verständnis der christlichen Tradition werden.

Wenn wir die Psychologie der gnostischen Christusgestalt verstehen wollen, so muß ich an diese historischen Wandlungen erinnern, denn die Aussagen der *Johannesakten* über die Natur des Herrn werden erst verständlich, wenn wir sie als einen Ausdruck des Erlebnisses der ursprünglichen Einheit gegenüber der amorphen Vielheit der Bewußtseinsinhalte verstehen. Der gnostische Christus, dessen Gestalt schon im Johannesevangelium implicite angedeutet ist, stellt die ursprüngliche Einheit des Menschen dar und erhebt sie zum erlösenden Ziel der Entwicklung. Durch «Zusammensetzung des Unsteten», durch Ordnung im Chaos, Vereinigung der Disharmonien und Zentrierung im Mittelpunkt, also durch die «Begrenzung» des Vielfältigen und durch die Hinwendung des Bewußtseins auf das Kreuz soll das Bewußtsein mit dem Unbewußten und der unbewußte Mensch mit seinem Zentrum, das zugleich die Mitte des Alls ist, wieder verbunden und solchermaßen das Ziel der Erlösung und Erhöhung des Menschen erreicht werden.

So richtig diese Intuition sein mag, so gefährlich ist sie auch, denn sie setzt ein widerstandsfähiges Ich-Bewußtsein voraus, welches der Versuchung, sich mit dem Selbst zu identifizieren, nicht unterliegt. Ein solches Ich-Bewußtsein scheint aber noch relativ selten vorzukommen, wie die Geschichte zeigt: in der Regel besteht die Gefahr, daß das Ich sich mit dem inneren Christus identifiziert, unterstützt durch eine falsch verstandene imitatio Christi. Das bedeutet aber so viel wie Inflation, von der unser Text eine sprechende Probe ablegt. Um diese ernsthafte Gefahr zu beschwören, hat die Kirche von dem «Christus in uns» nicht zu viel gemacht, sondern das allermeiste von dem, was wir «gesehen, gehört und mit Händen betastet haben», nämlich vom historischen Ereignis «unten in Jerusalem». Das ist eine weise Haltung, welche der Primitivität des damaligen sowie des modernen Bewußt-

seins realistisch Rechnung trägt. Je weniger nämlich das Bewußtsein sich des Unbewußten erinnert, desto mehr wächst die Gefahr der Identifizierung mit letzterem, und damit die der Inflation, welche, wie wir es erlebt haben, als psychische Epidemie ganze Völker ergreifen kann. Wenn Christus für dieses relativ primitive Bewußtsein «wirklich» sein soll, dann kann er es nur als historische Gestalt und als metaphysische Wesenheit, aber nicht als ein seelisches Zentrum in der gefährlichen Nähe eines menschlichen Ichs. Die gnostische Entwicklung, unterstützt durch die Autorität der Heiligen Schrift, ist so weit vorgedrungen, daß Christus deutlich als eine innere, d. h. seelische Tatsache erkannt wurde. Damit war auch die Relativität der Christusgestalt gegeben, wie es in unserem Text bezeichnend formuliert wird: «Denn solange du dich noch nicht mein eigen nennst, bin ich nicht das, was ich war... Ich werde sein, was ich war, wenn ich dich bei mir habe.» Daraus geht unzweideutig hervor, daß Christus zwar in der Urzeit oder vor aller Zeit, d. h. vor dem Bewußtsein, ganz war, daß er aber diese Ganzheit an den Menschen verloren oder dahingegeben hat⁵⁶ und sie nur durch die Integration desselben wieder erreichen kann. Seine Ganzheit ist vom Menschen abhängig: «Du wirst als Verstehender sein wie ich.» Dieser unvermeidliche Schluß zeigt die Gefahr sehr deutlich. Das Ich ist im Selbst aufgegangen, d. h. es ist seiner selbst unbewußt mit all seiner Unzulänglichkeit und Dunkelheit zu einem Gott geworden und dünkt sich über den unerleuchteten Nebenmenschen erhaben. Es hat sich mit seiner eigenen Auffassung des «höheren Menschen» identifiziert, ohne sich im geringsten darüber Rechenschaft zu geben, daß diese Gestalt nach seiner eigenen Definition eine Zusammensetzung rechter und linker Kräfte, Gewalten, Herrschaften, «Dämonen», ja des Teufels selber ist. Eine solche Gestalt aber ist schlechthin unbegreiflich und ein «schauerliches Geheimnis», mit dem man sich besser nicht identifiziert, solange man bei gesunden Sinnen ist. Es würde genügen zu wissen, daß ein derartiges Geheimnis existiert, und daß der Mensch irgendwo in dessen Nähe steht, sich

56. Diese Auffassung dürfte implicite in der Kenosisstelle (Phil. 2, 5 f) enthalten sein: «Diese Gesinnung heget in euch, die auch in Christus Jesus war, der, als er in Gottes Gestalt war, es nicht für einen Raub hielt, wie Gott zu sein, sondern sich selbst entäußerte (wörtlich entleerte, ἐκένωσεν, exinanivit), indem er Knechtsgestalt annahm.» Zürcher Bibel.

aber hüten sollte, sein Ich damit zu verwechseln. Im Gegenteil sollte ihn die Konfrontation mit seiner Dunkelheit nicht nur vor der Identifikation warnen, sondern ihm auch einen heilsamen Schrecken vor dem, wessen ein Mensch fähig ist, einjagen. Er kann den unheimlichen Gegensatz seiner Natur nicht aus eigener Kraft bewältigen, sondern nur durch die Erfahrung eines von ihm unabhängigen, d. h. eines von ihm nicht bewirkten seelischen Vorganges.

Wenn ein derartiger Prozeß überhaupt existiert, so muß er erfahrbar sein. Meine persönliche Erfahrung von mehreren Jahrzehnten und an vielen Individuen, wie auch die vieler anderer Ärzte und Psychologen, ganz abgesehen von den terminologisch zwar anders gefaßten, aber im wesentlichen köinzidenten Aussagen aller großen Religionen und – last not least – der universal verbreiteten Phänomenologie des sogenannten Schamanismus, der auf archaischer Stufe die alchemistische Individuationssymbolik vorwegnimmt⁵⁷, bestätigen das Vorkommen und Vorhandensein eines vom Ich-Bewußtsein unabhängigen, kompensierenden Ordnungsfaktors, dessen bewußtseinstranszendente Natur an sich nicht wunderbarer ist als die Ordnung des Radiumzerfalls oder die Abgestimmtheit eines Virus auf die Anatomie und Physiologie des Menschen⁵⁸ oder die Pflanze-Tiersymbiose. Unerhört wunderbar aber ist es, daß der Mensch ein bewußtes und reflektiertes Wissen um diese verborgenen Prozesse haben kann, während die Tiere, Pflanzen und unorganischen Körper eines solchen scheinbar ermangeln. Es wäre aber für ein Radiumatom wahrscheinlich auch ein ekstatisches Erlebnis, zu wissen, daß die Zeit seines Zerfalls ihm genau bestimmt ist, oder wenn der Falter die Blüte erkennt, die seine Fortpflanzung sichert und alles hiefür Nötige schon vorgesorgt hat.

Die numinose Erfahrung des Individuationsprozesses ist auf archaischer Stufe Angelegenheit des Schamanen und Medizinmannes, später des Arztes, Propheten und Priesters, und auf der Stufe der Zivilisation endlich der Philosophie und der Religion. Die Krankheits-, Tortur-, Tötungs- und Heilungserlebnisse des Schamanen enthalten auf höherer Stufe den Gedanken des Opfers, der ganzheitlichen Wie-

57. Man vergleiche hiezu die umfassende Darstellung bei M. ELIADE, *Le Chamanisme*.

58. Ich verweise auf den Vortrag von PROF. PORTMANN, *Die Bedeutung der Bilder in der lebendigen Energiewandlung*. Eranostagung 1952.

derherstellung, der Transsubstantiation und der Erhöhung zum pneumatischen Menschen, der apotheosis mit einem Wort. Die Messe ist Summe und Quintessenz einer vieltausendjährigen Entwicklung, welche mit fortschreitender Ausweitung und Vertiefung des Bewußtseins die anfänglich isolierte Erfahrung eines spezifisch disponierten Individuums allmählich zum Gemeingut einer größeren Gruppe werden läßt. Der zugrundeliegende psychische Vorgang bleibt allerdings Geheimnis und wird in entsprechenden «Mysterien» oder «Sakramenten» anschaulich und eindringlich dargestellt, unterstützt von Belehrungen, Übungen, Meditationen und Opferakten, welche den Mysten so weit in die Sphäre des Mysteriums eintauchen, daß er sich seines intimen Zusammenhangs mit den mythischen Ereignissen einigermaßen bewußt werden kann. So sehen wir z. B. im alten Ägypten, wie die Osirifikation⁵⁹, die ursprünglich königliche Prärogative war, sich allmählich auf die Vornehmen und schließlich, gegen das Ende der altägyptischen Tradition, auch auf das einzelne Individuum ausdehnt. Die ursprünglich abgeschlossenen und verschwiegene Mysterien der griechischen Sphäre erweitern sich ebenfalls allmählich zu kollektiven Erlebnissen, und in der Kaiserzeit gehörte es sozusagen zum Sport der römischen Touristen, sich in fremde Mysterien einweihen zu lassen. Das Christentum vollends hat nach einigem Zögern die Mysterienfeier zur öffentlichen Veranstaltung gemacht, denn es war seine besondere Angelegenheit, möglichst viele Menschen in das Erlebnis des Mysteriums einzuführen. So konnte es denn nicht ausbleiben, daß der Einzelne Gelegenheit bekam, sich seiner eigenen Wandlung und der dazu nötigen psychologischen Bedingungen, wie z. B. Bekenntnis und Bereuung der Sünden, bewußt zu werden. Damit war der Grund zur Einsicht gelegt, daß es bei der Wandlung im Mysterium sich weniger um ein magisches Bewirktwerden als vielmehr um psychologische Vorgänge handelte; eine Einsicht, die sich in der Alchemie schon frühzeitig Bahn brach, nämlich daß ihr opus operatum sich wenigstens an die Seite des kirchlichen Mysteriums stellen lasse, ja daß ihm sogar insofern eine kosmische Bedeutung zukomme, als dadurch die göttliche Weltseele aus dem Gefängnis des Stoffes befreit werde. Wie ich glaube gezeigt zu haben, stellt der «philosophische» Aspekt der Alchemie nichts an-

59. (Vgl. ERICH NEUMANN, *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins*. 1949, p. 259 ff.)

deres dar als eine symbolische Vorwegnahme psychologischer Erkenntnisse, die, wie das Beispiel des GERARDUS DORNEUS zeigt, gegen das Ende des 16. Jahrhunderts schon recht weit fortgeschritten waren⁶⁰. Es brauchte aber schon die Verblendung unseres intellektualisierten Zeitalters dazu, um im Versuche der Alchemie eine mißglückte Chemie und in der modernen psychologischen Ansicht eine «Psychologisierung», d. h. Vernichtung des Mysteriums zu erblicken. Wie die Alchemisten wußten, daß die Herstellung ihres Steins ein Wunder war, das nur «concedente Deo» geschehen konnte, so ist sich der moderne Psychologe bewußt, daß er nicht mehr hervorbringen kann als eine in wissenschaftlichen Symbolen formulierte Beschreibung eines psychischen Vorganges, dessen wirkliche Natur so bewußtseinstranszendent ist wie das Geheimnis des Lebens oder das der Materie. Er hat das Mysterium selber nirgends erklärt und dadurch zum Verwelken gebracht. Er hat es, dem Geiste der christlichen Tradition gemäß, nur etwas mehr dem individuellen Bewußtsein angenähert, indem er die Tatsächlichkeit und Erfahrbarkeit des Individuationsvorganges an empirischen Belegen sichtbar macht. Damit, daß eine sogenannte metaphysische Aussage als ein psychischer Vorgang betrachtet wird, ist keineswegs gesagt, daß er «bloß psychisch» sei, wie meine Kritiker sich auszudrücken belieben. Wie wenn mit «psychisch» etwas allgemein Bekanntes festgestellt wäre! Hat es noch niemand gedämmert, daß, wenn wir «Psyche» sagen, damit symbolisch das dichteste Dunkel, das man sich ersinnen kann, angedeutet ist? Es gehört zum Ethos des Forschers, daß er zugeben kann, wo er mit seinem Wissen zu Ende ist. Dieses Ende nämlich ist der Anfang höherer Erkenntnis.

60. Vgl. dazu *Aion*. 1951, p. 237 ff., Ges. Werke, Bd. 9, II, Paragr. 249 ff.

BIBLIOGRAPHIE

Die Bibliographie ist alphabetisch geordnet und enthält zwei Abteilungen:

- A. Alte Sammelwerke von alchemistischen Traktaten verschiedener Autoren.
In Kursivschrift: die gebräuchlichen Abkürzungen.
- B. Allgemeine Bibliographie, mit Hinweisen auf das Material der Abteilung A.
In Kursivschrift: Zeitschriften.

A. Alte Sammelwerke von alchemistischen Traktaten verschiedener Autoren

ARS CHEMICA, quod sit licita recte exercentibus, probationes doctissimorum iuriconsultorum. Straßburg 1566.

- I Septem tractatus seu capitula Hermetis Trismegisti, aurei [pp. 7–31: *Tractatus aureus*].
- II Hortulanus: Commentariolus in Tabulam smaragdinam [pp. 33–47].
- III *Consilium coniugii* de massa solis et lunae, cum suis compendiis [pp. 48–263].

ARTIS AURIFERAE, quam chemiam vocant . . . 2 Bde. Basel 1593.

Band I

- I Turba philosophorum [zwei Fassungen: pp. 1–65; pp. 66–139].
- II Allegoriae super librum Turbae [pp. 139–145].
- III Aenigmata ex visione Arislei philosophi, et allegoriis sapientum [pp. 146–154: *Visio Arislei*].
- IV Aurora consurgens; quae dicitur aurea hora [pp. 185–246].
- V Rosinus ad Sarratantam episcopum [pp. 277–319].
- VI Tractatus Avicennae [pp. 405–437].
- VII Liber de arte chimica incerti authoris [pp. 575–631].

Band II

- VIII Rosarium philosophorum [pp. 204–384; enthält eine zweite Fassung der *Visio Arislei* p. 246 ff.].

MANGETUS, Johannes Jacobus: Bibliotheca chemica curiosa, seu rerum ad alchemiam pertinentium thesaurus instructissimus . . . 2 Bde. Genf 1702.

Band I

- I Hoghelande, Theob. de: De alchimiae difficultatibus [pp. 336–368].
- II Hermes Trismegistus: *Tractatus aureus* de lapidis physici secreto [pp. 400–445].
- III Turba philosophorum [pp. 445–465; eine andere Fassung pp. 480–494].

Band II

- IV Petrus Bonus: Margarita pretiosa, novella correctissima, exhibens introductionem in artem chemiae integram [pp. 1–80].
- V Rosarium philosophorum [pp. 87–119].
- VI Anonymi veteris philosophi *consilium coniugii* seu de massa solis et lunae [pp. 235–266].
- VII Sendivogius, Michaelis: Novum lumen chemicum [pp. 463–473].
- VIII Sendivogius, Michaelis: Parabola, seu aenigma philosophicum [pp. 474–475].
- IX Orthelius: Epilogus et recapitulatio in novum lumen Sendivogii [pp. 526–530].

MUSAEUM HERMETICUM reformatum et amplificatum ... continens tractatus chimicos
XXI praestantissimos ... Frankfurt 1678.

I Sendivogius, Michaelis: Novum lumen chemicum, e naturae fonte et manuali
experientia depromptum [pp. 545–600].

II Novi luminis chemici tractatus alter de sulphure [pp. 601–645].

THEATRUM CHEMICUM, praecipuos selectorum auctorum tractatus ... continens.

Bde. I–III Ursel 1602, IV–VI Straßburg 1613, 1622, 1661.

Band I

I Hoghelande, Theob. de: De Alchemiae difficultatibus liber [pp. 121–215].

II Dorneus, Gerardus: *Speculativa philosophia*, gradus septem vel decem con-
tinens [pp. 255–310].

III De tenebris contra naturam et vita brevi [pp. 518–535].

IV De duello animi cum corpore [pp. 535–550].

V Congeries Paracelsicae chemiae de transmutationibus metallorum [pp. 557–646].

Band IV

VI Lullius Raymundus: Theorica et practica [pp. 1–191].

VII Aphorismi Basiliani sive canones Hermetici [pp. 368–371].

VIII Hermetis Trismegisti *Tractatus aureus* de lapidis physici secreto [pp. 672–797].

Band V

IX Allegoriae sapientum: Supra librum Turbae [pp. 64–100].

X Tractatus Micreris suo discipulo Mirnefindo [pp. 101–113].

XI Platonis libri quartorum ... [pp. 114–208].

XII Petrus Bonus: Preciosa margarita novella correctissima [pp. 589–794].

Band VI

XIII Christophorus Parisiensis: Elucidarius artis transmutatoriae [pp. 195–293].

XIV Grasseus, Ioannes: Arca arcani artificiosissimi de summis naturae mysteriis
[pp. 294–381].

XV Ortelius: Epilogus et recapitulatio ... in novum lumen chymicum Sendivogii
[pp. 430–458].

B. Allgemeine Bibliographie

ABU'L-QASIM MUHAMMAD IBN AHAMAD AL-IRAQI: Kitāb al-'m al-muktasab fī zirā'at
adh-dhahab. (Book of Knowledge acquired concerning the Cultivation of Gold.)

Übersetzt und hg. von Eric John Holmyard. Paul Geuthner, Paris 1923.

Acta Apostolorum Apocrypha: Siehe LIPSIUS und BONNET.

Acta S. Ioannis: Siehe Apokryhen, Neutestamentliche; siehe auch ZAHN.

Actus Vercellenses: Siehe Apokryphen, Neutestamentliche.

ADLER, Gerhard: Entdeckung der Seele. Zürich 1934.

AELIAN (Claudius Aelianus): Varia historia. Hg. von Rudolf Hercher. Leipzig 1866.

Allegoriae super librum Turbae: Siehe A. ARTIS AURIFERAE Bd. I.

Allegoriae Sapientum supra librum Turbae: Siehe A. THEATRUM CHEMICUM Bd. V.

ALPHIDIUS: Siehe A. ARTIS AURIFERAE Bd. II: Rosarium Philosophorum.

[AMBROSIUS (von Mailand)]: Explanatio symboli ad initiandos. In: Migne, Patrologia
Latina XVII col. 1193 f.

Aphorismi Basiliani: Siehe A. THEATRUM CHEMICUM Bd. IV.

- Apokryphen, Neutestamentliche. Hg. von Edgar Hennecke. 2. Aufl. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1924.
- [ARISLEUS (Archelaos)]: Visio Arislei: Siehe A. ARTIS AURIFERAE Bd. I.
- [ATHANASIUS]: Das Leben des Hl. Antonius: Siehe BUDGE, The Book of the Paradise.
- AUGUSTINUS (S. Aurelius Augustinus): Sermones. In: Migne, Patrologia Latina XXXIIX col. 1006.
- Tractatus in Ioannem. In: Migne, Patrologia Latina XXXV.
- Aurea hora. Siehe A. ARTIS AURIFERAE Bd. I.
- Aurora consurgens. Siehe A. ARTIS AURIFERAE Bd. I.
- AVALON, Arthur: Siehe Shri-Chakra-Sambhāra Tantra.
- [AVICENNA (PSEUDO-AVICENNA)]: Siehe A. ARTIS AURIFERAE Bd. I.
- BARBARUS: Siehe HERMOLAUS BARBARUS.
- BASTIAN Adolf: Das Beständige in den Menschenrassen. Berlin 1868.
- Der Völkergedanke im Aufbau einer Wissenschaft vom Menschen. Berlin 1881.
- Die Vorstellungen von der Seele. (In: Rudolf Virchow und Franz von Holtzendorff: Sammlung gemeinverständlicher wissenschaftlicher Vorträge. X 226) Berlin 1875.
- Ethnische Elementargedanken in der Lehre vom Menschen. 2 Bde. Berlin 1895.
- BAUMGARTNER, Matthias: Die Philosophie des Alanus de Insulis. (In: Clemens Bäumer und Georg Freiherr von Hertling: Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Bd. 2, Heft 4) Münster 1896.
- BAYNES, Charlotte Augusta: A Coptic Treatise Contained in the Codex Brucianus — Bruce Ms. 96, Bodleian Library, Oxford. Cambridge 1933.
- [BERNARDINO DE SAHAGUN (Fray)]: Einige Kapitel aus dem Geschichtswerk des Fray B' de S'. Aus dem Aztekischen übersetzt von Eduard Seler. Hg. von Caecilie Seler-Sachs. Strecker und Schröder, Stuttgart 1927.
- BERNARDUS: Vitis mystica. In: Migne, Patrologia Latina CXXCIV col. 635 ff.
- BERNARDUS SYLVESTRIS: De mundi universitate libri duo. Hg. von C. S. Barach und J. Wrobel. (Bibliotheca philosophorum mediae aetatis, 1) Innsbruck 1876.
- BEROALDE (DE VERVILLE), François: Le tableau des riches inventions... qui sont représentées dans le Songe de Poliphile. Paris 1600.
- BERTHELOT, Marcelin: La Chimie au moyen âge. 3 Bde. Paris 1893.
- Collection des anciens alchimistes grecs. Paris 1887/88.
- BIN GORION, Micha Josef: Die Sagen der Juden. Berlin 1935.
- BÖHME, Jacob: Vierzig Fragen von der Seele. Amsterdam 1682.
- BONNET: Siehe LIPSIUS.
- BONUS, Petrus: Pretiosa margarita novella de thesauro ac pretiosissimo philosophorum lapide ... Hg. von Janus Lacinius Calabrus. Venezia 1546. Siehe auch A. MANGETUS Bd. II, sowie THEATRUM CHEMICUM Bd. V.
- BOUCHÉ-LECLERQ, Auguste: L'Astrologie grecque. Paris 1899.
- BOUSSET, Wilhelm: Hauptprobleme der Gnosis. (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, 10) Göttingen 1907.
- BOVILLUS, Karl (Charles de Bouelles): Ein gesichte Bruder Clausen ynn Schweytz und seine deutunge. Wittenberg 1528.
- BRINKTRINE, Johannes: Die Heilige Messe. 2. Aufl. Paderborn 1934.
- BRUNO HERBIPOLENSIS: Expositio Psalmorum. In: Migne, Patrologia Latina CXLII col. 293.
- BÜCHNER, Ludwig: Kraft und Stoff. Frankfurt am Main 1855.

- BUDGE, E. A. Wallis: *The Book of the Paradise*. 2 Bde. London 1904. (Bezüglich s. ATHANASIUS: *The Life of St. Anthony*, siehe Bd. I, pp. 3—108).
- *The Book of the Dead*. Facsimiles of the Papyrus of Hunefer ... London 1899.
- *Osiris and the Egyptian Resurrection*. 2 Bde. London 1911.
- BUSSELL, Frederick William: *Religious Thought and Heresy in the Middle Ages*. London 1918.
- CAMPBELL, Colin: *The Miraculous Birth of King Amon-Hotep III*. Edinburgh and London 1912.
- CAUSSINUS, Nicolaus: *Polyhistor Symbolicus*. Paris 1618.
- *De symbolica Aegyptiorum sapientia*. Köln 1623.
- CHAMPEAUX, Guillaume de: *De mundi Universitate Libri duo sive Megacosmus et Microcosmus*. Hg. von C. S. Barach und J. Wrobel. Innsbruck 1876.
- CHRISTOPHORUS Parisiensis: *Elucidarius artis transmutatoriae*. Siehe A. THEATRUM CHEMICUM Bd. VI.
- CICERO, Marcus Tullius: *De inventione rhetorica*.
- *Pro Coelio*. Opera omnia. Lugduni 1588.
- Codices:
- Codex Bezae Cantabrigiensis. Ed. by Frederick H. Scrivener, London and Cambridge 1864.
- Brucianus. (Bruce Ms. 96.) Oxford, Bodleian Library. Siehe BAYNES.
- Germanicus Monacensis 598. 1417. «Das Buch der heiligen Dreifaltigkeit und Beschreibung der Heimlichkeit von Veränderung der Metallen». Offenbahret anno 1420. München, Staatsbibliothek.
- Heidelbergensis. HILDEGARD VON BINGEN: Scivias. Cod. Sal. X 16. 12. Jh. Vgl. HILDEGARD VON BINGEN: *Wisse die Wege*. Scivias. Ins Deutsche übertragen von Maura Boeckeler. Salzburg 1954.
- Luccensis. HL. HILDEGARD VON BINGEN: *Liber divinum operum*. Codex 1942, fol. 372. 12. Jh. Lucca. Biblioteca governativa.
- Laurentianus 71, 33. 14. Jh. Florenz. Biblioteca Medica-Laurenziana.
- Graecus 237. 14. Jh. Vatikan, Biblioteca Vaticana.
- Graecus 951. 14. Jh. Vatikan, Biblioteca Vaticana.
- Marcianus. Siehe BERTHELOT, Collection ...
- Palatinus Latinus 1993. [OPICINUS DE CANISTRIS]: Siehe SALOMON.
- Parisinus, Fond Latin 14006. «Aurora consurgens». Paris, Bibliothèque nationale.
- Parisinus Graecus 1220. Paris, Bibliothèque nationale.
- Rhenovacensis 172. Abh. 1: «Aurora consurgens». 15. Jh. (Verstümmeltes Ms., beginnend mit der 4. Parabel.) Zürich, Zentralbibliothek.
- Consilium coniugii: Siehe A. ARS CHEMICA sowie MANGETUS Bd. II.
- Corpus Hermeticum: Siehe SCOTT.
- CRAWLEY, Alfred Ernest: *The Idea of the Soul*. London 1909.
- CUMONT, Franz: *Textes et monuments figurés relatifs aux mystères de Mithra*. 2 Bde. Brüssel 1896—1899.
- CYPRIAN: *Epistola ad Caecilium*. In: Migne, *Patrologia Latina* IV col. 383 ff.
- DANIEL, Hermann Adalbert: *Thesaurus Hymnologicus*. 5 Bde. Halle und Leipzig 1841—1856.
- DELACOTTE, Joseph: *Guillaume de Digulleville ... Trois romans-poèmes du XIV^e siècle*. Paris 1932.
- [DEMOKRITOS (PSEUDO-DEMOKRITOS)]. Siehe BERTHELOT, Collection ...

- DENZINGER, Heinrich: *Enchiridion Symbolorum*. Hg. von Carolus Rahner. Freiburg im Breisgau 1921.
- DIELS, Hermann: *Die Fragmente der Vorsokratiker griechisch und deutsch*. 2 Bde. 3. Aufl. Berlin 1912.
- DIETERICH, Albrecht: *Eine Mithrasliturgie*. 2. Aufl. Leipzig 1910.
- DJÂBIR: Siehe GEBER.
- DORNEUS, Gerardus: Siehe A. THEATRUM CHEMICUM Bd. I.
- DOZY, Reinhard, et M. J. DE GOEJE: *Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens*. (Actes du sixième congrès international des Orientalistes. 1883.) Leiden 1885.
- DRUMMOND, Henry: *Das Beste in der Welt*. 29. Aufl. Bielefeld 1894.
— *Das Naturgesetz in der Geisteswelt*. Leipzig 1889.
- DUNBAR, Helen Flanders: *Symbolism in Medieval Thought and its Consummation in the Divine Comedy*. New Haven 1929.
- EISLER, Robert: *Orpheus, the Fisher*. London 1921.
— *Weltenmantel und Himmelszelt. Religionsgeschichtliche Untersuchungen zur Urgeschichte des antiken Weltbildes*. 2 Bde. München 1910.
- ELIADE, Mircea: *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*. Payot, Paris 1951. Deutsch: *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*. Rascher, Zürich 1957.
- EMERSON, Ralph Waldo: *Essays*. Boston and New York 1903.
- EMPEDOCLES: Siehe DIELS.
- Encyclopaedia of Religions and Ethics*. Hg. von James Hastings. 13 Bde. T. & T. Clark, Edinburgh 1908—1926.
- ERMAN, Adolf: *Ägypten*. 2 Bde. Tübingen 1885.
- EUSEBIUS: *Praeparatio evangelica*, lib. I, cap. IX/X. In: Migne, *Patrologia Graeca* XXI.
- EVANS-WENTZ: Siehe *Tibetanische Totenbuch*, Das.
- FENN, George Manville: *Running Amok*. London 1901.
- FIERZ-DAVID, Linda: *Der Liebestraum des Poliphilo. Ein Beitrag zur Psychologie der Renaissance und der Moderne*. Rhein V., Zürich 1947.
- FIRMICUS MATERNUS, Julius: *Liber de Erroribus profanarum religionum*. In: M. Minucii Felicis Octavius et Julii Firmici Materni *Liber de errore profanarum religionum*. Hg. von Karl Halm. (*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* II). Wien 1867.
- FOERSTER-NIETZSCHE, Elisabeth: *Der werdende Nietzsche*. München 1924.
- FRANZ, Marie-Louise von: *Aurora Consurgens. Ein dem Thomas von Aquin zugeschriebenes Dokument der alchemistischen Gegensatzproblematik*. In: C. G. JUNG: *Mysterium Coniunctionis*, Bd. III. Rascher, Zürich 1957.
- FRAZER, James G.: *The Golden Bough*. 12 Bde. 3. Aufl. London 1911—1915. (Part II: *Taboo and the Perils of the Soul*, Vol. III; Part III: *The Dying God*, Vol. IV; Part IV: *Adonis, Attis, Osiris*, Vol. V/VI).
- FREUD, Sigmund: *Die Zukunft einer Illusion*. (Ges. Schriften Bd. XI) Wien 1928.
- FROBENIUS, Leo: *Das Zeitalter des Sonnengottes*. Berlin 1904.
- FROMER, Jacob, und Manuel SCHNITZER: *Legenden aus dem Talmud*. Berlin 1922.
- GARNERIUS DE SANCTO VICTORE: *Gregorianum*. In: Migne, *Patrologia Latina* CXCI col. 279.
- GAUDENTIUS (Bischof von Brixen): *Sermones*. In: Migne, *Patrologia Latina* XX col. 983.

- GEBER (DJÂBIR IBN-HAYYAN): Livre de la miséricorde. Siehe BERTHELOT, La Chimie ... Vol. III pp. 163—190.
- Ghâya al-hakîm: Siehe DOZY et DE GOEJE.
- Gilgamesh-Epos, Das. Übersetzt von Albert Schott. Stuttgart 1934.
- GNOSIUS, Dominicus: Hermetis Trismegisti Tractatus vere Aureus ... cum scholiis Dominici Gnosii. Leipzig 1610. Siehe auch A. MANGETUS Vol. I, sowie THEATRUM CHEMICUM Vol. IV.
- GOETHE, Johann Wolfgang von: Werke. Vollständige Ausgabe letzter Hand. 30 Bde. Cotta, Stuttgart und Tübingen 1827—1835.
- GRASSEUS, Johannes: Arca Arcani. Siehe A. THEATRUM CHEMICUM Bd. VI.
- GREGORIUS MAGNUS: Dialogorum Libri IV. In: Migne, Patrologia Latina LXXVII col. 149 ff.
- Expositiones in Librum primum Regum. In: Migne, Patrologia Latina LXXIX col. 17 ff.
- GUILLAUME DE DIGULLEVILLE: Siehe DELACOTTE.
- GUILLÉN, Jorge: Lobgesang. In Auswahl übertragen von E. R. Curtius. Zürich 1952.
- HAMMER-JENSEN, Ingeborg: Die älteste Alchemie. Kopenhagen 1921.
- HASTINGS, James: Siehe Encyclopaedia of Religions and Ethics.
- HAUCK, Albert: Siehe Realenzyklopädie ...
- HAUER, J. W.: Symbole und Erfahrung des Selbstes in der indo-arischen Mystik. (*Eranos-Jahrbuch* II). Zürich 1934/5.
- HÄUSSERMANN, Friedrich: Wortempfang und Symbol in der alttestamentlichen Prophetie. (*Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 58). Gießen 1932.
- HENNECKE, Edgar: Siehe Apokryphen, Neutestamentliche.
- HERMES TRISMEGISTUS: Tractatus aureus. Siehe A. ARS CHEMICA, sowie MANGETUS Bd. II, sowie THEATRUM CHEMICUM Bd. IV.
- Hermetica. Hg. von Walter Scott. 4 Bde. Clarendon Press, Oxford 1924—1936.
- HERMOLAUS BARBARUS: In Dioscoridem corollarium libris quinque absolutum. Venezia 1516.
- HERODOTUS: Historiarum libri IX. Ed. Henr. Rud. Dietsch, H. Kallenberg. 2 Bde. Leipzig 1899/1901.
- HERRAD VON LANDSPERG: Hortus Deliciarum. Übersetzt von H. Straub, hg. von G. Keller, Strasbourg 1879—1899.
- HILDEGARD VON BINGEN: Scivias, vel Visionum ac revelationum libri tres. In: Migne, Patrologia Latina CIIIC col. 383—738. Siehe auch Codices.
- HIPPOLYTUS: Elenchos [= Refutatio omnium haeresium]. Hg. von Paul Wendland. (Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte) Leipzig 1916.
- HOGG, James: Vertrauliche Aufzeichnungen und Bekenntnisse eines gerechtfertigten Sünders. Stuttgart 1951.
- HOGHELANDE, Theobald de: De alchemiae difficultatibus. Siehe A. MANGETUS Bd. I, sowie THEATRUM CHEMICUM Bd. I.
- HOLMYARD, Eric John: Siehe ABU'L-QASIM.
- HORTULANUS. Pseud. (Johannes de Garlandia): Commentariolus. Siehe A. ARS CHEMICA.
- HORAZ: Satiren und Episteln II. Mit Anmerkungen nach der Übersetzung von C. M. Wieland, bearbeitet und ergänzt von Heinrich Conrad. 2 Bde. München und Leipzig 1911.

- HUBERT, Henri, und Marcel MAUS: *Mélanges d'histoire des Religions. (Travaux de l'Année Sociologique)* Paris 1909.
- I Ging. *Das Buch der Wandlungen*. Übersetzt und hg. von Richard Wilhelm. Eugen Diederichs, Jena 1924. Taschenausgabe (6) Düsseldorf-Köln 1960.
- IRENAEUS: *Adversus haereses*. In: *Des Heiligen Irenaeus fünf Bücher gegen die Haeresien*. Übersetzt von E. Klebba. München 1912.
- Isis, die Prophetin, zu ihrem Sohn Horos: Siehe BERTHELOT, Collection ...
- JACOBSON, Helmuth: *Das Gespräch eines Lebensmüden mit seinem Ba*. In: *Zeitlose Dokumente der Seele. (Studien aus dem C. G. Jung-Institut, 3)* Zürich 1952.
- JAMES, William: *Pragmatism*. London, New York 1911.
- Jewish Encyclopedia, The*. 12 Bde. New York 1925.
- JOANNES DAMASCENUS: Siehe BRINKTRINE.
- JOANNES DE RUPESCISSA: Siehe RUPESCISSA.
- Johannesakten: Siehe Apokryphen, Neutestamentliche.
- JOYCE, James: *Ulysses*. Engl. Originalausgabe. Hamburg, Paris, Bologna 1932. Vom Verfasser geprüfte, definitive deutsche Ausgabe von Georg Goyert. 2 Bde. Rhein V., Zürich 1930.
- JUNG*, Carl Gustav: *Diagnostische Assoziationsstudien: Beiträge zur experimentellen Psychopathologie*. Barth V., Bd. I Leipzig 1906, Bd. II 1909. Neuauflagen je 1911 und 1915 [Ges. Werke II].
- *Wandlungen und Symbole der Libido*: Siehe *Symbole der Wandlung*.
 - *Psychologische Typen*. Rascher, Zürich 1921. Neuauflagen 1925—1950 [Ges. Werke VI (1960 und 1967)].
 - *Über das Unbewußte*. In: *Schweizerland*, Heft 4, 1918 [Ges. Werke X].
 - *Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten*. Reichl, Darmstadt 1928. Neuauflagen Rascher, Zürich 1933—1966 [Ges. Werke VII (1964)].
 - *Der Gegensatz Freud und Jung*. In: *Kölnische Zeitung* (Köln, 7. Mai 1929) p. 4. Aufgenommen in: *Seelenprobleme der Gegenwart. Vorträge und Aufsätze (Psychologische Abhandlungen III)* Rascher, Zürich 1931. Neuauflagen 1933—1969 [Ges. Werke IV (1969)].
 - *Psychologie und Dichtung*. In: *Philosophie der Literaturwissenschaft*. Hg. von Emil Ermatinger. Berlin 1930. Überarbeitet in: *Gestaltungen des Unbewußten (Psychologische Abhandlungen VII)* Rascher, Zürich 1950 [Ges. Werke XV (1971)].
 - *Seelenprobleme der Gegenwart. Vorträge und Aufsätze. (Psychologische Abhandlungen III)* Rascher, Zürich 1931. Neuauflagen 1933—1969 [Ges. Werke IV (1969), VIII (1967), X, XV (1971), XVI (1958)].
 - *Ulysses*. In: *Europäische Revue* VIII (Berlin 1932). Neuauflage in: *Wirklichkeit der Seele*. Rascher, Zürich 1934. Neuauflagen 1939 und 1947. [Ges. Werke XV (1971)].
 - *Über die Archetypen des kollektiven Unbewußten*. In: *Eranos-Jahrbuch* II (1934). Rhein V., Zürich 1935. Neuauflage in: *Von den Wurzeln des Bewußtseins (Psychologische Abhandlungen IX)* Rascher, Zürich 1954 [Ges. Werke IX/1].
 - *Über den Archetypus, mit besonderer Berücksichtigung des Animabegriffes*. In: *Zentralblatt für Psychotherapie* IX/5 (Leipzig 1936). Neuauflage in: *Von den Wurzeln des Bewußtseins (Psychologische Abhandlungen IX)* Rascher, Zürich 1954 [Ges. Werke IX/1].

* Im vorliegenden Band erwähnte Werke, chronologisch.

- Wotan. In: *Neue Schweizer Rundschau* III 11 (März) 1936. Später in: Aufsätze zur Zeitgeschichte. Rascher, Zürich 1946 [Ges. Werke X].
- Die Erlösungsvorstellungen in der Alchemie. In: *Eranos-Jahrbuch* (1936), Rhein V., Zürich 1937. Später erweitert in: *Psychologie und Alchemie*, siehe dort.
- Einige Bemerkungen zu den Visionen des Zosimos. In: *Eranos-Jahrbuch* V (1937). Rhein V., Zürich 1938. Erweiterte Ausgabe in: *Von den Wurzeln des Bewußtseins* (Psychologische Abhandlungen IX) Rascher, Zürich 1954 [Ges. Werke XIII].
- Der Geist Mercurius. In: *Eranos-Jahrbuch* IX (1942). Rhein V., Zürich 1943. Erweiterte Neuausgabe «Versuch zu einer psychologischen Deutung des Trinitätsdogmas» in: *Symbolik des Geistes* (Psychologische Abhandlungen VI) Rascher, Zürich 1948 und 1953 [Ges. Werke XIII].
- Psychologie und Alchemie. (Psychologische Abhandlungen V) Rascher, Zürich 1944. Erweiterte Neuausgabe 1952 [Ges. Werke XII (1972)].
- Der philosophische Baum. In: *Verhandlungen der Naturforschenden Gesellschaft Basel* LVI/2 (Basel 1945). Neuausgabe in: *Von den Wurzeln des Bewußtseins* (Psychologische Abhandlungen IX) Rascher, Zürich 1954 [Ges. Werke XIII].
- Die Psychologie der Übertragung. Erläutert an Hand einer alchemistischen Bilderreihe, für Ärzte und praktische Psychologen. Rascher, Zürich 1946 [Ges. Werke XVI (1958)].
- Theoretische Überlegungen zum Wesen des Psychischen. In: *Eranos-Jahrbuch* (1946) Rhein V., Zürich 1947. Neuausgabe in: *Von den Wurzeln des Bewußtseins* (Psychologische Abhandlungen IX/1) Rascher, Zürich 1954 [Ges. Werke VIII (1967)].
- Symbolik des Geistes. Studien über psychische Phänomenologie. (Psychologische Abhandlungen VI) Rascher, Zürich 1948 und 1953 [Ges. Werke IX/1, XI (1963) und XIII].
- Über Mandalasymbolik. In: *Gestaltungen des Unbewußten*. (Psychologische Abhandlungen VII) Rascher, Zürich 1950 [Ges. Werke IX/1].
Siehe ferner: JUNG, C. G., und Richard WILHELM.
- Aion. Untersuchungen zur Symbolgeschichte (Psychologische Abhandlungen VIII) Rascher, Zürich 1951 [Ges. Werke IX/2].
- Antwort auf Hiob. Rascher, Zürich 1952. Neuauflagen 1953—1967 [Ges. Werke XI (1963)].
- Synchronizität als ein Prinzip akausaler Zusammenhänge. In: *Naturerklärung und Psyche*. (Studien aus dem C. G. Jung-Institut IV) Zürich 1952 [Ges. Werke VIII (1967)].
- Von den Wurzeln des Bewußtseins. (Psychologische Abhandlungen IX) Rascher, Zürich 1954 [Ges. Werke IX/1 und XIII].
- Mysterium Coniunctionis. Untersuchung über die Trennung und Zusammensetzung der seelischen Gegensätze in der Alchemie. Unter Mitarbeit von M.-L. von FRANZ. Teile I und II. 2 Bde. Rascher, Zürich 1955/56 [Ges. Werke XIV (1968)].
- Über die Psychologie des Unbewußten. Rascher, Zürich 1960, 7. erweiterte Aufl. von: *Das Unbewußte im normalen und kranken Seelenleben*, 1926 [Ges. Werke X].
- Symbole der Wandlung. Analyse des Vorspiels zu einer Schizophrenie. 4., umgearbeitete Auflage von «Wandlungen und Symbole der Libido» (1912). Rascher, Zürich 1952 [Ges. Werke XII].
- und Karl KERÉNYI: Einführung in das Wesen der Mythologie. Das göttliche Kind / Das göttliche Mädchen. Rhein V., Zürich 1951 [JUNGS Beiträge in: Ges. Werke IX/1].

- und Richard WILHELM: Das Geheimnis der Goldenen Blüte. Dorn V., München 1929. Neuausgabe Rascher, Zürich 1938. Neuauflagen 1939—1957 [JUNGS Beiträge in: Ges. Werke XIII und XV (1971)].
- JUNG, Emma: Ein Beitrag zum Problem des Animus. In: Jung, C. G.: Wirklichkeit der Seele. Rascher, Zürich 1934. Neuauflagen 1939 und 1947.
- KABASILAS VON THESSALONIKE: De divino altaris sacrificio. In: Migne, Patrologia Graeca CL col. 363—492.
- KÄSEMANN, Ernst: Leib und Leib Christi. (Beiträge zur historischen Theologie IX) Tübingen 1933.
- KAZI DAWA-SAMDUP: Siehe Shri-Chakra-Sambhâra Tantra.
- KERÉNYI, Karl: Siehe JUNG, Carl Gustav, und KERÉNYI.
- KHUNNRATH, Henricus: Amphitheatrum sapientiae aeternae . . . Hanau 1609.
- Von hylealischen, Das ist Pri-Materialischen Catholischen, oder algemeinen Natürlichen Chaos. Magdeburg 1597.
- KIRCHER, Athanasius: Mundus subterraneus. 2 Bde. Amsterdam 1678.
- KLEBBA: Siehe IRENAEUS.
- KLUG, Hubert: Die Lehre des seligen Johannes Duns Skotus über das Opfer, besonders über das Meßopfer. (Theologie und Glaube XVIII) Paderborn 1926, p. 315 ff.
- KOEPGEN, Georg: Die Gnosis des Christentums. Salzburg 1939.
- KOMARIOS: Siehe BERTHELOT, Collection . . .
- KRAMP, Joseph, S. J.: Die Opferanschauungen in der römischen Meßliturgie. 2. Aufl. Regensburg 1924.
- KRANEFELDT, Wolfgang: Die Psychoanalyse. Psychoanalytische Psychologie. Berlin und Leipzig 1930.
- KROLL, Josef: Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensuskampfe. (Studien der Bibliothek Warburg XX) Leipzig 1932.
- Krates, Buch des: Siehe BERTHELOT, LA CHIMIE . . .
- KÜKELHAUS, Hugo: Urzahl und Gebärde. Berlin 1934.
- LACINIUS, Janus: Siehe BONUS, Petrus.
- LEISEGANG, Hans: Der Heilige Geist. Das Wesen und Werden der mystisch-intuitiven Erkenntnis in der Philosophie und Religion der Griechen. Leipzig 1919, nur Bd. I/1 erschienen.
- Die Gnosis. Leipzig 1924.
- LÉVY-BRUHL, Lucien: Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures. 2. Aufl. Paris 1912.
- La Mentalité primitive. Paris 1935.
- Lexikon, Ausführliches, der griechischen und römischen Mythologie. Hg. von W. H. Roscher. Berlin 1884 ff.
- Liber de arte chimica: Siehe A. ARTIS AURIFERAE Bd. I.
- Liber Platonis quattorum: Siehe A. THEATRUM CHEMICUM Bd. V.
- LIPPMANN, Eduard Oskar von: Entstehung und Ausbreitung der Alchemie. 3 Bde. Berlin 1919—1954.
- LIPSIVS, Richard Adelbert, und Max BONNET: Acta Apostolorum Apocrypha. 3 Bde. Leipzig 1898.
- LULLIUS, Raymundus: Siehe A. THEATRUM CHEMICUM Bd. IV.
- MAITLAND, Eduard: Anna Kingsford — Her Life, Letters, Diary, and Work. 2. Bde. London 1896.

- MAJER, Michael: *Atalanta fugiens, hoc est, emblemata nova de secretis naturae chymica*. Oppenheim 1618.
- *De circulo physico, quadrato, hoc est aureo*. Oppenheim 1616.
- *Secretioris naturae secretorum scrutinium chymicum*. Frankfurt am Main 1687.
- *Symbola aureae mensae duodecim nationum*. Frankfurt am Main 1617.
- MANGETUS: Siehe A.
- MASLAMA AL-MADJRITI: Siehe DOZY et DE GOEJE.
- MAUSS: Siehe HUBERT.
- MEAD, George Robert Stow: *Fragments of a Faith Forgotten*. 2. Aufl. London 1906.
- *Pistis Sophia*: Siehe dort.
- MEYER, Wilhelm: *Die Geschichte des Kreuzholzes vor Christus*. (Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der königlichen Bayerischen Akademie der Wissenschaft, XVI 2) München 1882.
- MYLIUS, Johannes Danielis: *Philosophia reformata*. Frankfurt am Main 1662.
- Neue Testament, Das. Übersetzt von Carl von Weizsäcker. Freiburg im Breisgau 1888.
- NEUMANN, Erich: *Ursprungsgeschichte des Bewußtseins*. Mit einem Vorwort von C. G. Jung. Rascher, Zürich 1949.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm: *Werke*. Leipzig 1900.
- NINCK, Martin: *Wodan und germanischer Schicksalsglaube*. Jena 1935.
- OLYMPIODOR: Siehe BERTHOLET, Collection ...
- ONIAN, Richard Broxton: *The Origins of European Thought*. Cambridge 1951.
- OPICINUS DE CANISTRIS: Siehe Codices.
- ORIGENES: *Contra Celsum*. In: Migne, *Patrologia Graeco-Latina* (= P.G.-L.) XIV col. 657 ff.
- *In Jeremiam Homiliae*. In: Migne, P.G.-L. XIII col. 253 ff.
- ORTHELIUS: Siehe A. *THEATRUM CHEMICUM* Bd. VI, sowie MANGETUS Bd. II.
- OSTANES: Siehe BERTHELOT, Collection ...
- OTTO, Rudolf: *Das Heilige*. Breslau 1917. Neuauflage München 1936.
- PANTHEUS, Johannes Aug.: *Ars Transmutationis Metallicae*. Venedig 1519.
- Papyri Graecae Magicae*. Die griechischen Zauberpapyri, hg. und übersetzt von Karl Preisendanz u. a. 2 Bde. B. G. Teubner, Berlin 1928—1931.
- PAULI, Wolfgang: *Der Einfluß archetypischer Vorstellungen auf die Bildung naturwissenschaftlicher Theorien bei Kepler*. In: *Naturerklärung und Psyche*. (Studien aus dem C. G. Jung-Institut, 4) Zürich 1952.
- PEARCY, Henry Reubelt: *A Vindication of Paul*. New York 1936.
- PERERIUS, Benedictus, S. J.: *De Magia. De Observatione Somniorum et de Divinatione Astrologica, libri tres*. Köln 1598.
- Petrusakten*: Siehe Apokryphen, Neutestamentliche.
- PEUCER, Caspar: *Commentarius de Praecipuis generibus divinationum*. Wittenberg 1560.
- PICINELLUS, Philippus (Filippo Picinello): *Mundus symbolicus*. 2 Bde. Köln 1681.
- Pistis Sophia*. Edited and translated by G. R. S. Mead. London 1955. Deutsche Ausgabe von Carl Schmidt. Leipzig 1925.
- PITRA, Giovanni Battista: *Analecta sacra Spicilegio Solesmensi praeparata*. 8 Bde. Paris 1876—1891.
- PLUTARCH: *De defectu oraculorum*. Vgl. über den Verfall der Orakel. In: *Plutarchs Werke*. Übersetzt von J. C. F. Bähr. Bd. X. Stuttgart 1858.

- Quaestiones convivales. Vgl. Tischgespräche. In: Vermischte Schriften, Bd. 1. Ausgewählt und hg. von Heinrich Conrad. München und Leipzig 1911.
- POPELIN, Claudius: *Le Songe de Poliphile*. 2 Bde. Paris 1883.
- PORTMANN, Adolf: *Die Bedeutung der Bilder in der lebendigen Energiewandlung. (Eranos-Jahrbuch XXI)* Zürich 1953.
- PREUSCHEN, Erwin: *Antilegomena. Die Reste der außerkanonischen Evangelien und urchristlichen Überlieferungen*. Gießen 1901.
- Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche. Hg. von J. J. Herzog und Albert Hauck. 24 Bde. Leipzig 1896—1913.
- REITZENSTEIN, Richard: *Poimandres. Studien zur griechisch-ägyptischen und frühchristlichen Literatur*. Leipzig 1904.
- REUSNER, Hieronymus: *Pandora, das ist die edelst Gab Gottes, oder der werde und heilsame Stein der Weysen*. Basel 1588.
- Rgveda, Lieder des. Übersetzt und hg. von Alfred Hillebrandt. Göttingen 1913.
- RIPLAEUS, Georgius (George Ripley): *Omnia opera chemica*. Kassel 1649.
- Rosarium philosophorum. *Secunda pars alchimiae . . . cum figuris*, Frankfurt am Main 1550. Siehe auch A. MANGETUS Bd. II, sowie ARTIS AURIFERAE Bd. II.
- ROSCHER, W. H.: Siehe Lexikon, Ausführliches.
- ROSENCREUTZ, Christian: *Chymische Hochzeit*. Straßburg 1616.
- Rosinus ad Sarratantam: Siehe A. ARTIS AURIFERAE Bd. I.
- ROSSI, Giovanni Battista de: *Musaici cristiani delle Chiese di Roma anteriori al secolo XV*. Rom 1899.
- RULAND(US), Martin: *Lexicon alchemiae sive dictionarium alchemisticum*. Frankfurt am Main 1612.
- RUPERTUS Abbas Tuitensis: *Commentarium in Joannem*. In: Migne, *Patrologia Latina* CLXIX col. 205 ff.
- RUPESSICA, Joannes de: *De la Vertu et la propriété de quintessence*. Lyon 1581.
- RUSKA, Julius: *Turba Philosophorum. Ein Beitrag zur Geschichte der Alchemie. (Quellen und Studien zur Geschichte der Naturwissenschaften und der Medizin 1)* Julius Springer, Berlin 1931.
- Sacred Books of the East. Hg. von Max Müller. 50 Bde. Oxford 1879—1910.
- SALOMON, Richard: *Opicinus de Canistris: Weltbild und Bekenntnisse eines avignonesischen Klerikers des 14. Jahrhunderts. Codex Vaticano Palatino latino 1993. The Warburg Institute London S. W. 1936.*
- SALZER, Anselm: *Die Sinnbilder und Beiworte Mariens in der deutschen Literatur und lateinischen Hymnenpoesie des Mittelalters*. Linz 1886.
- Satapatha-Brâhmana. (*Sacred Books of the East*, Vol. XLIV, siehe dort.)
- SCHNITZER: Siehe FROMER.
- SCHOLZ, Heinrich: *Die Religionsphilosophie des Als-Ob*. Leipzig 1921.
- SCOTT, Walter: Siehe Hermetica.
- SENDIVOGIUS: Siehe A. MUSAEUM HERMETICUM, sowie THEATRUM CHEMICUM Bd. VI, sowie MANGETUS Bd. II.
- SHAW, Bernard: *Die heilige Johanna. Dramatische Chronik*. Berlin 1924.
- Shri-Chakra-Sambhâra Tantra. Translated by Kazi Dawa-Samdub. Ed. by Arthur Avalon [Sir John Woodroffe] (*Tantric Texts 7*) London 1919.
- SIGISMUND VON SEON: *Trithemius sui-ipsius Vindex*. Ingoldstadt 1616.
- SILBERER, Herbert: *Der Traum*. Stuttgart 1919.
- Splendor Solis: Siehe TRISMOSIN.
- STEEB (US), Johann Christoph: *Coelum Sephiroticum Hebraeorum*. Mainz 1679.

- STERN, Ludwig: Die koptische Apokalypse des Sophonias. (*Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde* XXIV) Leipzig 1886.
- STOLCIUS DE STOLCENBERG, Danielis: Viridarium chymicum figuris cupro incisib. adornatum. Frankfurt 1624.
- STRACK, H. L., und Paul BILLERBECK: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch. 4 Bde. München 1922—1928.
- Studies in the History and Method of Science. Hg. von Charles Singer. Oxford 1917.
- TAYLOR, F. Sherwood: A Survey of Greek Alchemy. (*Journal of Hellenistic Studies*, L) London 1930.
- TERTULLIAN: Adversus Judaeos. In: Migne, Patrologia Latina II col. 595 ff.
- De carne Christi. In: Migne, Patrologia Latina II col. 752 ff.
- THEODORUS VON MOPSUESTE: Opuscula et Textus (Series liturgica, 2). Übersetzt von Adolf Rucker. Münster 1933.
- Thomasakten: Siehe Apokryphen, Neutestamentliche.
- [THOMAS VON AQUIN (PSEUDO-THOMAS)]: Aurora sive Aurea hora. Siehe A. ARTIS AURIFERAE Bd. I. Vgl. M.-L. von FRANZ.
- THORNDIKE, Lynn: A History of Magic and Experimental Science. 8 Bde. New York 1923—1958.
- Tibetanische Totenbuch, Das. Hg. von W. Y. Evans-Wentz. 6. Auflage Zürich 1960.
- Tractatus Avicennae: Siehe A. ARTIS AURIFERAE Bd. I.
- Tractatus aureus: Siehe HERMES TRISMEGISTUS.
- Tractatus Micreris: Siehe A. THEATRUM CHEMICUM Bd. V.
- TRISMOSIN, Salomon: Aureum vellus, oder Guldin Schatz und Kunstkammer. Rorschach 1598 [tractatus III: Splendor Solis].
- Turba philosophorum: Siehe RUSKA. Siehe auch A. ARTIS AURIFERAE Bd. I, sowie MANGETUS Bd. I.
- Viridarium Chymicum: Siehe STOLCIUS DE STOLCENBERG.
- Visio Arislei: Siehe A. ARTIS AURIFERAE Bd. I.
- WAITE, Arthur Edward: The Secret Tradition in Alchemy. London 1926.
- WICKHOFF, Franz: Das Apsismosaik in der Basilika des Hl. Felix zu Nola. (*Römische Quartalschrift* III) Rom 1889.
- WILHELM, Richard: Siehe I Ging.
- Das Geheimnis der Goldenen Blüte. Siehe JUNG, Carl Gustav, und WILHELM.
- WOLFF, Toni: Einführung in die Grundlagen der Komplexen Psychologie. In: Die kulturelle Bedeutung der Komplexen Psychologie. Festschrift zum 60. Geburtstag von C. G. Jung. Berlin 1935. Neuauflage in: Studien zu C. G. Jungs Psychologie. Zürich 1959.
- WOOLLEY, Sir Leonard: Abraham. Recent Discoveries and Hebrew Origins. London 1936.
- ZAHN, Th.: Acta Ioannis. Erlangen 1880.
- ZELLER Eduard: Die Philosophie der Griechen. 3 Bde. 2. Aufl. Tübingen und Leipzig 1856—1868.
- ZIMMER, Heinrich: Kunstform und Yoga im indischen Kultbild. Berlin 1936.
- ZOSIMOS: Siehe BERTHELOT, Collection...
- Rosinus ad Sarratantam. Siehe A. ARTIS AURIFERAE Bd. I.

5101/6 24/6

224

23 n 62102 20/7

Studienausgaben bei Walter

C.G. Jung

Über psychische Energetik und das Wesen der Träume

«Immer wieder muß der Leser zwischen gegenwärtigem und historischem Standpunkt wechseln, was die Lektüre besonders reizvoll macht.» Zentralblatt für die gesamte Neurologie und Psychiatrie, Heidelberg.

Die Beziehungen zwischen dem Ich und dem Unbewußten

«Aufgrund vieljähriger Beobachtungen und Studien sucht der bekannte Psychologe das Verhältnis des bewußten Ich zum Unterbewußtsein aufzuhellen.» Philosophisches Jahrbuch, Freiburg i. Br.

Der Einzelne in der Gesellschaft

Der Band enthält die 1927 erstmals erschienene und seither immer wieder neu aufgelegte Schrift «Die Frau in Europa», den wichtigen Aufsatz «Die Bedeutung des Vaters für das Schicksal des Einzelnen» von 1909 und weitere kleine Schriften.

Psychiatrie und Okkultismus

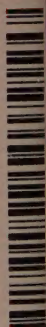
(Frühe Schriften I)

C. G. Jungs Dissertation aus dem Jahre 1902 ist in diesem Band der «Frühen Schriften» endlich in einer billigen Ausgabe zugänglich. Sie erscheint zusammen mit einigen Aufsätzen aus der gleichen Zeit — z. B. «Kryptomnesie», «Über manische Verstimmung», «Über hysterisches Verlesen».

Die Studienausgabe der Werke von C. G. Jung ist vorerst auf 20 Bände angelegt. Genauere Informationen über die Erscheinungsweise dieser und der weiteren Titel gibt Ihr Buchhändler.



W9-BKN-510



ISBN 3 530 40753 4